BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Spinoza

Estudio introductorio de
LUCIANO ESPINOSA

BARUCH SPINOZA

BARUCH SPINOZA

ÉTICA
TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO TRATADO POLÍTICO

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
LUCIANO ESPINOSA

EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

TRATADO POLÍTICO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

LUCIANO ESPINOSA

Las abreviaturas empleadas para citar y referenciar las obras de Spinoza son las siguientes:

CG	*Compendium grammatices linguae hebraeae…* (Compendio de gramática de la lengua hebrea)
CM	*Appendix, continens cogitata metaphysica…* (Pensamientos metafísicos)
E	*Ethica more geometrico demonstrata* (Ética demostrada según el orden geométrico)
1, 2, 3, 4, 5	Pars I, II, etc.
Praef.	Praefatio
P1, P2	Propositio I, II, etc.
I	Introductio
A	Appendix, para Pars IV: A1, A2 = Appendix, Caput I, II, etc.
L1, L2	Lema I, II, etc.
AD1, AD2	Affectuum Definitiones I, II, etc.
D1, D2	Demonstratio 1, 2, etc.
C1, C2	Corolarium I, II, etc.
S1, S2	Scholium I, II, etc.
Ax1, 2	Axioma I, II, etc.
Def1, 2	Definitio I, II, etc.
Post1, 2	Postulatum I, II, etc.
Ex1, 2	Explicatio I, II, etc.
Ep	*Epistolae* (Correspondencia)
KV	*Korte Verhandeling…* (Tratado breve)
PPC	*Renati Des Cartes Principorum Philosophiae Pars i…* (Principios de filosofía de Descartes)
RK	*Reeckening van Kanssen* (Cálculo de probabilidades)
SRR	*Stelkonstige Reeckening van den Regenboog…* (Tratado del arco iris)
TIE	*Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado de la reforma del entendimiento)
TP	*Tractatus Politicus* (Tratado político)
Praef.	Auctoris epistola ad Amicum…
1, 2, 3, etc.	Caput I, II, III, etc.
/1, /2, /3, etc.	# 1, 2, 3, etc.
TTP	*Tractatus Theologico-politicus* (Tratado teológico-político)
Praef.	Praefatio
1, 2, 3, etc.	Caput I, II, III, etc.
Adn	Adnotatio I, II, III, etc.

BARUCH SPINOZA, LA RAZÓN DE LA ALEGRÍA

Baruch Spinoza es un clásico indiscutible del pensamiento occidental, aunque pertenece al grupo de los que aparecen en segundo plano, esos que ejercen una influencia soterrada y merecen el respeto incluso de sus detractores. Si todos los grandes tienen algo que los hace únicos, aquí importa ver cuál es el «estilo» de un filósofo en verdad coherente e insobornable (como lo demuestra su propia vida), directo en el empeño emancipador y amigo de la desnudez en el discurso. Esto le hace parecer en ocasiones difícil y «duro»,[1] pero es que se trata de alguien que no aceptaba distracciones, consuelos ni componendas, y que estaba dispuesto a jugarse la vida por usar la razón en libertad, esto es, por defender la tolerancia y oponerse de lleno al fanatismo de las minorías y a la ubicua superstición de la mayoría.[2] El delirio, la ignorancia y el miedo van de la mano —nos dice—, pero hay que dirigir la crítica filosófica contra sus cristalizaciones: el «prejuicio finalista» (supuesto orden de la naturaleza) y la «moralización» que se superpone al ser de las cosas para tergiversarlo. El resultado es el «antropomorfismo» que subyace a la cosmovisión habitual, a menudo utilizado en su vertiente político-religiosa para manipular y dominar a los individuos, y al que denunció desde una óptica naturalista.

El tópico que califica al judío holandés Spinoza como racionalista imbuido del espíritu científico de la Modernidad y adelantado de la Ilustración es cierto, pero aún es más conveniente verlo como defensor de la autonomía personal y como pensador de la vida frente a la muerte: «El hombre libre […] en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de de la vida» (E4P67). Lejos de evadirse o claudicar, esta posición afirma la potencia de la vida en sus diversos aspectos como lo único real y como antídoto contra el temor. Habrá que abordar la entraña del discurso, en particular su capacidad para trenzar distintas vías de conocimiento (hay tres tipos) y de convivencia (los

regímenes y organizaciones políticas), todo orientado a sumar fuerzas en lugar de restarlas. Descartados por igual el pesimismo y la utopía, surge aquí una actitud reformista en cierto modo paradójica: la que sostiene un posibilismo práctico muy exigente a la hora de transformar la existencia personal y la sociedad, pero curiosamente asentado en el reconocimiento teórico de la «necesidad» de las cosas. Claro que lo decisivo es qué se entiende aquí por necesidad y si equivale o no al consabido «fatalismo». Habrá que verlo.

Antes de entrar en detalles, quede constancia de que la «fe en la razón» que anima a Spinoza va mucho más allá de la mera confianza en el progreso, pues se trata de una racionalidad entendida como lo mejor del ser humano y que es fin en sí misma, por tanto no instrumental, e imprescindible para gobernar la vida con acierto en todos los ámbitos: es la capacidad autosuficiente para entender y debatir, dictaminar y proponer, sin someterse a autoridades ajenas ni caer por ello en la rigidez que los desengañados ojos posmodernos denuncian en ella. Aquí hay margen para el pluralismo, y Spinoza puede ser visto con alguna base —según el ángulo adoptado— como ateo y místico, materialista e idealista, defensor de un Estado fuerte y promotor de la democracia, determinista y liberador, maestro de la especulación metafísica que no olvida lo cotidiano… Todo ello habla de la vitalidad y de la riqueza de un pensamiento no reduccionista ni unilateral, donde hay más complementariedad que antagonismo de facetas, en aras de la sinergia que combate el círculo vicioso de la ignorancia y la alienación. Y además pone particular empeño en combinar los aspectos contemplativos y los activos, porque ambos son imprescindibles y se retroalimentan.

Es lícito decir que estas notas, en el fondo y en la forma, prestan vigencia a su pensamiento y acaso ayuden a lidiar los desafíos actuales, no sólo en los términos de una sabiduría privada más o menos perenne, sino desde el compromiso público ante problemas recurrentes. Spinoza, como cualquier filósofo genuino, intentó responder a las necesidades de su tiempo, que de hecho no son tan ajenas al nuestro: en aquel momento de cambios se iniciaron los grandes viajes y colonizaciones que permitieron hablar de la primera «globalización» del planeta; además, las guerras de religión que devastaron Europa plantearon la urgencia de separar Estado e Iglesia y abrir las puertas políticas a la tolerancia, de donde resultó un proceso de gradual secularización, asunto en el que también incidió la ciencia físico-matemática y su revolución cosmológica, que contribuyeron decisivamente a la distinción clara entre fe y razón. Por otra parte, ya entonces había —como refleja Spinoza— una aguda conciencia de las relaciones sutiles entre libertad y seguridad, así como de los derechos y deberes de nuevo cuño que corresponden al ciudadano, y se

reflexionaba sobre la articulación política de lo local, lo nacional y las alianzas supranacionales. Es obvio que en el siglo XVII aún era pronto para recelar del desfase entre progreso moral y material, amén de los otros muchos asuntos que aparecieron después, pero algunas analogías con nuestro mundo son evidentes.

Sería interesante proyectar esa luz histórica —también con sus enseñanzas filosóficas— sobre las colusiones actuales de religión y política que desandan la Modernidad, o sobre la renovada visión apocalíptica (crisis social, económica y ecológica, terrorismo, etc.) que alimenta el miedo y la sumisión, aderezada con el llamado «choque de civilizaciones» y el relativismo cultural extremo… Por no hablar de que en Spinoza hay también elementos para analizar la confusión entre lo real y lo imaginario (en cierto modo lo virtual de hoy); para pensar en perspectiva psicológica profunda (por su énfasis en el deseo y en el esclarecimiento de los motivos inconscientes), así como para adentrarse en la llamada «inteligencia emocional» (la relación idea-afecto es nuclear en su sistema); o para oponerse de su mano a los estados de excepción jurídica, como la tortura, que hoy parecen volver a legitimarse… por poner algunos ejemplos relevantes. Pero no se trata de convertirlo en un visionario dispensador de soluciones, sino de atender con cuidado a quien tiene algo que enseñar, por de pronto respecto a cierta perspectiva sobre las cosas y a una conciencia de los límites, es decir, una forma de mirar y de ver —lo cual encaja perfectamente, dicho sea de paso, con su profesión de pulidor de lentes—. Hay buenas razones, en fin, para acercarse a un pensador sobrio, sustancioso e influyente, ayer y hoy. Los pasos que se dan aquí para ello son los siguientes: una semblanza biográfica que muestre su temple vital; una guía de lectura e interpretación con algunas claves fundamentales; una presentación específica de las obras reunidas en esta edición; una breve cronología; un glosario de términos fundamentales, y la selección bibliográfica que permita ampliar conocimientos.

VIDA

Orígenes

Baruch Spinoza nació en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632, en el seno de una familia judía cuyos antepasados procedían de Portugal y quizás antes de España. Como es sabido, muchos judíos huyeron de la persecución inquisitorial en la península Ibérica, pero también algunos emigraron por motivos económicos, especialmente aquellos que recalaron en las prósperas siete

Provincias Unidas (Holanda, Zelanda, Utrech, Frisia, Overijssel, Groningen y Gelderland), que se habían independizado unilateralmente de España en virtud del Tratado de Utrech de 1579. Y es que el país ofrecía las mejores condiciones de tolerancia político-religiosa de Europa a los exiliados y perseguidos, pero también notables oportunidades a los emprendedores de toda condición. Por un lado, el artículo 13 de dicho tratado aseguraba la libertad religiosa (aunque prohibía cualquier culto público que no fuera el protestante oficial) y concedía a los extranjeros la posibilidad de organizarse con cierta autonomía en materia de costumbres y cultura. Así lo aprovecharon los judíos, pero la nacionalidad, con la correspondiente plenitud de derechos, sólo les fue reconocida en 1657. Por otro lado, Holanda era a mediados del siglo XVII la primera potencia comercial del mundo —baste decir que bajo su bandera navegaba la mitad de todos los mercantes— y la comunidad hebrea, con la de Amsterdam[3] a la cabeza (unos cuatro mil de una población total que superaba los cien mil), desempeñaba un papel de importancia creciente, sobre todo en los negocios establecidos con el sur del continente y con América, dados sus contactos previos. Luego puede afirmarse que había una relación de beneficio mutuo entre la tierra de asilo y los allí acogidos, en este caso los expertos comerciantes, médicos, impresores o industriales del tabaco y de la seda… judíos. La incipiente economía capitalista estimulaba la movilidad y el intercambio en diversos aspectos, lo que se traducía en la aceptación gradual de quienes aportaban riqueza, de acuerdo con la plausible hipótesis de que compartir intereses es una buena vía para remover algunos prejuicios y facilitar la convivencia pacífica.

La familia de Spinoza se dedicó con relativa fortuna a la actividad comercial, pero la empresa creada por su padre Miguel pasó por serios problemas. Es interesante recordar que Baruch (Bento en portugués, que era la lengua común en su comunidad) trabajó en ella durante unos años junto a su hermano Gabriel, lo que da prueba de la formación mundana y pragmática, no sólo teórica, del futuro filósofo. Pero conviene asomarse un poco más a los parentescos para concretar vínculos y circunstancias: Miguel d’Espinoza, hombre solvente y de prestigio en la comunidad, contrajo segundas nupcias con Hannah Déborah, de cuya unión nacieron Miriam en 1629, Isaac hacia 1631 y Baruch en 1632, año en que asimismo vieron la luz en el país el gran pintor Johannes Vermeer o el inventor del microscopio Anton van Leeuwenhoek, además de John Locke y Samuel Pufendorf allende las fronteras holandesas. A los hermanos citados se unió después Rebeca, aunque no está claro si fue hija de Hannah o de Esther, quien fuera la tercera esposa de Miguel tras enviudar éste por segunda vez. Esta última crió al pequeño Baruch desde los seis años, pues su madre había muerto en 1638, fecha que inauguró una sucesión de pérdidas

familiares: sus hermanos Isaac y Miriam fallecieron en 1649 y 1651; la madrastra, en 1653, y el padre, al año siguiente. La muerte de éste, con quien hay pruebas de que mantuvo una excelente relación (*vid.* por ejemplo, Ep 17), marcó la ruptura definitiva de los lazos del filósofo con su vida anterior.

A la vista de tal concentración de desdichas, es inevitable conjeturar que la soledad y el dolor marcaron determinadas épocas de su crecimiento, lo que sin duda pesó en un carácter que nos aparece un tanto retraído y distante en sus escritos, aunque fuerte y seguro. Si a esto se añaden las deudas que heredó y la exigencia de un mundo laboral muy competitivo, puede concluirse que nos hallamos ante alguien tal vez endurecido y acostumbrado a valerse por sí mismo, tanto más cuanto que rompió lazos con casi todos a raíz de su excomunión en 1656 y que vivió solo e itinerante el resto de su vida, lo que acaso le impulsó a buscar en la razón el único arraigo sólido y duradero, algo en consonancia, por otra parte, con su «ardiente deseo de saber» que no se saciaba con las enseñanzas convencionales, así como con su decidido «afán de encontrar la verdad» (ocupación que a veces lo mantenía encerrado en casa durante semanas), según cuenta su primer biógrafo.[4] Esta búsqueda intelectual es un ingrediente definitivo en el proceso de fundamentación como persona de alguien necesitado de certeza y estabilidad como todos, pero más consciente de ello y mucho más exigente en las metas que la mayoría, proceso que parece culminar en la unión con lo absoluto que expresa su filosofía como logro final.

Educación y estudios

Para llegar a eso hay que reparar antes en la educación de este hombre moreno, delgado y de estatura media, y después encajarlo en el contexto holandés por el que tanto se interesó. Se sabe que cursó los estudios propios de la tradición judía (Tora y Talmud) hasta los catorce o quince años, que probablemente se introdujo en la exégesis racional de la Escritura de la mano del reputado maestro Saúl Levi Morteira, así como en los comentarios medievales de Maimónides, Gersónides, Ibn Ezra…, dentro de un aprendizaje ortodoxo. A ello hay que añadir el conocimiento de la literatura clásica y de la española de la época (según muestra su biblioteca), pues el castellano era la lengua culta en su ambiente. Pero no debe olvidarse el contacto con otras interpretaciones innovadoras de la Escritura dentro del judaísmo, como la combativa lectura histórico-mesiánica de Menasseh ben Israel y el desacralizador estudio de la tradición de Isaac de la Pereyre (*Praeadamitae*, 1655). A partir de ahí, un carácter inquisitivo y de viva

inteligencia como el suyo no podía por menos que indagar más allá de las respuestas al uso, y así lo expresa otro de sus biógrafos:

> Las letras hebreas […]. Este tipo de estudios […] no era capaz de llenar a un espíritu brillante como el suyo. Aún no tenía quince años cuando ya planteaba problemas que los más doctos entre los judíos resolvían con dificultad […]. Tomó, pues, la resolución de no consultar más que consigo mismo, pero sin ahorrar ningún esfuerzo para llegar a descubrirla [la verdad]. Había que tener un espíritu grande y sumamente fuerte para concebir, con menos de veinte años, tan importante proyecto.[5]

Spinoza maduró sus decisiones vitales con mayor dificultad aún de la que cabe suponer en todo camino hacia la independencia, lo que incluía presiones de los más cercanos en una comunidad tan cerrada, pero también otras influencias y contactos plurales como los que cabe atribuir a su trabajo. El caso es que una vez tomadas sus decisiones, fue radical y consecuente hasta el fin.

Es necesario detenerse en las presencias más notables en su formación, tales como la de Franciscus van den Enden, prestigioso y erudito profesor de origen francés, ex jesuita y padre de familia numerosa, activista político cosmopolita, republicano y sin duda portador de ideas tan generosas como subversivas. No sólo enseñó al joven judío ávido de conocer la lengua latina, el pensamiento antiguo y los rudimentos de la nueva ciencia, sino que también pudo reforzar en él una posición democrática próxima al moderno estado de derecho, tal como la presentaba en su obra *Proposiciones políticas libres* (1648): defensa de las libertades fundamentales, igualdad ante la ley, separación de política y religión, ejercicio del voto, respeto a la privacidad y piedad personales, etc. Es fácil suponer que Spinoza se acercó con él, entre otros, a las obras de Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Tácito o Tito Livio, pero también a las de Giordano Bruno, Michel de Montaigne, Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes o Galileo Galilei y, obviamente, René Descartes.[6] Semejante síntesis de clasicismo y novedad, de ciencia y humanidades, de tradición y crítica, no podía caer en mejores manos para ser asimilada con provecho. Hay motivos para afirmar, en fin, que Van den Enden completó su educación, especialmente en sentido político, y agudizó la capacidad de análisis de las circunstancias históricas, lo que trasciende el contenido de los meros libros.[7] Algo parecido cabe pensar de su probable relación con los hermanos Van der Hove (también llamados De la Court) y con Adriaan Koerbagh (muerto en prisión en 1669), correligionarios en las luchas antiteológicas y promotores de la libertad política republicana. Es seguro que con sus obras se influyeron unos a otros en su vía común hacia la democracia constitucional y el laicismo, haciendo de la metafísica y la política estrechas aliadas.

Sin embargo, la trayectoria también parecía trazada desde dentro de la heterodoxia judía: es preciso citar el caso notorio de Uriel da Costa, quien unos años antes de nacer Spinoza había escandalizado a la comunidad con el enfoque estrictamente racional de los temas religiosos, lo que le llevó a negar la inmortalidad del alma y los premios o castigos ultraterrenos. Su libro *Examen de las tradiciones farisaicas* (1624) cuestiona el origen divino y la génesis histórica de la ley mosaica, para reclamar un naturalismo obviamente incompatible con la superstición y las convenciones habituales, luego sacralizadas a fin de dominar las conciencias y las conductas. Uriel recibió repetidos castigos religiosos y legales, pactó una reconciliación de la que dio marcha atrás y finalmente se suicidó en 1640, poco después de publicar su autobiografía *Exemplar humanae vitae (Espejo de una vida humana).* Esta personalidad trágica marcó un hito, pues quiso romper con los dogmas por medio de un racionalismo crítico que pagó caro y, a pesar de las tremendas presiones a que fue sometido, acabó su vida con la denuncia de sus perseguidores y reivindicando los argumentos del derrotado que no ha sido «vencido». Podría decirse, no obstante, que fue ejemplar al menos en un doble sentido que a buen seguro asumió el filósofo que entonces era todavía un niño: no claudicar ante la dura represión, pero tampoco olvidar la prudencia y menos aún dejarse conducir a la desesperación y a la muerte.

En la misma línea de apostasía hay que referirse al médico Juan de Prado, amigo muy cercano a Spinoza nacido en Andalucía en 1612 y huido de la Inquisición como tantos otros de procedencia ibérica que fueron llamados «marranos» (en cuanto falsos conversos al catolicismo). Es célebre el informe de esos policías de la fe que atribuye a ambos —mediante el testimonio de testigos — el rechazo a la revelación judaica, la tesis de la unidad mortal de cuerpo y alma y el concepto de un Dios «sólo filosofal».[8] Parece lógico pensar, por tanto, en una fuerte relación de camaradería entre quienes van a contracorriente, unidos en el escepticismo frente a la religión y en el desarraigo, pero esto no debe llevar a creer en una influencia determinante del español sobre el holandés, ya que éste no parece alguien precisamente dócil. De hecho, aunque fueron excomulgados casi a la vez, Prado se retractó y emigró a Amberes en 1660 para evitar males mayores, mientras que Spinoza arrostró las consecuencias sin dar su brazo a torcer. En cualquier caso, estos ejemplos sirven para mostrar los límites de la tolerancia en el país, a la vez que la existencia de un caldo de cultivo para la disidencia y el librepensamiento dentro de una sociedad en ebullición ideológica. Spinoza supo extraer el jugo a ese ambiente[9] para generar su propio discurso sistemático y original, pero construido en diálogo con todas esas corrientes.

La penúltima de tales corrientes estaba formada por el conjunto de grupos religiosos minoritarios e informales, si no rebeldes (cuáqueros, menonitas, replicantes, socinianos…, agrupados bajo el nombre de «colegiantes» por sus reuniones periódicas o «colegios»), que enseñaban una vivencia de la fe libre y personal. Lejos de aceptar jerarquías, dogmas, mandatos o ritos, estos creyentes dispares coincidían en poner el acento en las obras en lugar de las doctrinas, así como en el amor y la entrega sincera a Dios y a los demás, la paz interior y el encuentro directo con la palabra de Cristo, sin autoridad clerical de por medio.[10] La razón era una herramienta imprescindible para ellos en este acercamiento comprensivo a la Escritura, pues no se trataba de un emotivismo pueril, sino de separar lo importante de lo accesorio para madurar la fe. Algunos de los grandes amigos de Spinoza pertenecieron a este ámbito (Jarig Jelles, Simon de Vries, Pieter Balling…), y él mismo quizá se impregnó en su compañía dialogante de un afán de crecimiento interior que, en lugar de disociar, unificaba la experiencia espiritual y la racional. Todo lo cual no significa amalgamarlos en un mismo impulso religioso sin divergencias, sino apuntar al fermento compartido de quienes por encima de otras consideraciones valoran la libertad personal frente a la imposición de cualquier ortodoxia. Cabe apreciar en esta breve panorámica de influencias una suma de fuerzas intelectuales, éticas, religiosas y políticas que van en la misma dirección emancipadora, cuyo precipitado humano en los casos citados es la amistad, tan importante para el autor holandés a lo largo de su vida: «pienso que, entre amigos, todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes» (Ep 2; también en la muy posterior Ep 44). Haciéndose eco de lo mejor de la tradición grecolatina, la amistad auténtica era considerada por él gran virtud de los sabios.

Por último, hay que hablar del cartesianismo como la gran innovación filosófica que, de acuerdo con el tópico, da paso a una nueva etapa intelectual en alianza con la ciencia y con las aspiraciones sociales y políticas de cambio. Recuérdese que Descartes encontró asilo durante mucho tiempo (1629-1649) en Holanda, y aunque su pensamiento fue considerado peligroso y luego prohibido, alcanzó allí gran predicamento y difusión. Como es sabido, el pensador francés presentó un nuevo método: partiendo de la duda metódica, desembocó en el «pienso luego existo» como certeza primera, proceso que pretendía asegurar la autonomía para la razón que se afirmaba universal y sin cortapisas,[11] lo que le permitió homologar cualquier conocimiento sobre la realidad. Sin embargo, sólo por dar un ejemplo de que no todo era homogéneo y de que se abrían grietas en el nuevo edificio metafísico, Descartes separó cuerpo y alma por completo, en el marco más amplio de la escisión general entre extensión y pensamiento, y

atribuyó un férreo determinismo mecánico a lo primero y el imperio de la voluntad libre a lo segundo… En definitiva, estaba obligado a recurrir, de una u otra forma, a la incomprensible infinitud de Dios y a su garantía «personal» de que todo encaja (*cf. Principios de filosofía*, I, 19 y 24-26), de modo que así el proceso intelectual escaparía al engaño y a las inesperadas limitaciones del entendimiento, amén de buscar en la gracia y en la voluntad amorosa de Dios el oportuno consuelo moral y una esperanza salvífica.[12]

No es posible entrar en detalles, pero en cuanto a la lectura que hizo Spinoza del asunto podría decirse que el maestro francés prometía más de lo que daba, con ser esto mucho, y que el discípulo salió al paso de lo que consideraba insuficiente o contradictorio, como ya se adivinaba en la temprana exposición y comentario de aquel que tituló *Principios de filosofía de Descartes*, con el apéndice *Pensamientos metafísicos* (1663). Estos escritos le dieron cierta fama y reconocimiento e iniciaron el camino de un progresivo distanciamiento en quien pretendía hacer efectiva la autonomía de la razón y deseaba aplicar la verdad matemática a todos los terrenos, pues son naturales por igual y no cabe hacer divisiones en los principios que por definición son universales. Por resumirlo en una fórmula que adelanta lo que luego se verá, la inmanencia metafísica se corresponde, en el pensador judío, con una suerte de inmanencia o autonomía epistémica, de modo que asegura un vínculo con certidumbre suficiente entre el ser y el pensar racional (lo que no significa que la razón abarque todo cuanto existe o que esto sea racional), a diferencia de lo que ocurre cuando el conocimiento se apoya finalmente en el misterio de un Dios trascendente, creador y personal.

Los cartesianos insistieron precisamente en esas diferencias y reprobaron a Spinoza para librarse de la crítica amenazante que se cernía sobre él, mientras que éste en la Ep 68 se refería a esos «estúpidos», que antes parecían simpatizantes y ahora le denigraban, asustados por la persecución de «los teólogos» que le acechaban por doquier. Y no es que fuera alguien provocador y desafiante —su divisa personal *caute* indicaba bien a las claras el propósito de prudencia y cautela—, sino que buscaba alejarse de tanta hipocresía y mantener la coherencia entre vida y pensamiento. Tema, por cierto, que no sólo es crucial para entender la idiosincrasia personal, sino también la génesis y la estructura del discurso, así como los fines intelectuales de cada filósofo, al margen de la valoración externa que luego se realice. Quiere decirse que unir el plano vital y el especulativo a todos los efectos (por supuesto, sin caer en el psicologismo) aporta luz sobre la entraña misma de la posición filosófica. Algo de esto ocurrió —y fue muy bien acogido por sus coetáneos— cuando el propio Descartes asoció íntimamente en el *Discurso del método* su peripecia biográfica con la

búsqueda libre de la verdad. Spinoza se inspiró en ello sin duda al principio del *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) *(Tratado de la reforma del entendimiento)* para hablar de sus inquietudes y dificultades, así como de su compromiso existencial con el camino emprendido, inseparable ya de sus experiencias y sentimientos:

> Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno, a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse […] algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.[13]

No hay imperativos externos o ascéticos, sino un aprendizaje vital y la máxima ambición por encontrar algo definitivo y gratificante por completo, algo que no se halla en el dinero, el placer o la gloria cuando son considerados fines y no medios, que es lo que son en el mejor de los casos (TIE 4). La conclusión es que lograr esa alegría exige la entrega sin reservas al proyecto emprendido y —según certifica la Ep 37— hay que adoptar un «plan de vida» acorde que permita llevar a cabo la investigación que se anhela, por lo que, en cierto modo, ésa es la condición de posibilidad del resto: cambiar la rutina y organizar la existencia en función de lo prioritario. No basta un acercamiento sólo teórico a las cuestiones, sino que hace falta un giro radical en el fondo y en la forma del campo de la experiencia personal. Nótese bien que son la «meditación asidua» (TIE 7) y la gradual transformación interior (TIE 11) los hitos que realmente marcan la pauta, y la propia vivencia es la prueba más fiable que avala la verdad «eficiente» de lo pensado. El reverso de los conceptos de la razón son los cambios interiores que los encarnan, y viceversa, de tal forma que lo decisivo es construir un estilo habitual de vida (TTP 5). He aquí cómo culmina un proceso de formación que no sea sólo erudito, retórico o superficial.

Aparte de las diferencias particulares, hay algo común en quienes emprenden la difícil andadura de una renovación general del pensamiento, incomprendida desde fuera y a menudo solitaria, como se ve en los grandes hombres que en el umbral de la Modernidad sueñan con crear un mundo mejor para todos: quieren descubrir las cosas por sí mismos, desde cierta reserva autodidacta que se opone a la tradición; les obsesiona el conocimiento de la naturaleza y no se conforman con menos que alcanzar la perfección humana; pretenden —a la luz de la razón y del nuevo saber científico— «curar» el entendimiento y reorganizar la vida social mediante el desarrollo de la medicina,

la educación y la técnica (TIE 15-17). Hay, además, una preocupación por unir tolerancia y prosperidad en un plano colectivo, así como por ejercer el pleno autocontrol de la vida en un plano íntimo, de manera que el progreso ha de ser material y espiritual de consuno, en aras de una «salvación» generalizada. Claro que también se trasluce en ello una necesidad profunda de seguridad intelectual y afectiva que les permita hacer frente a sus carencias y temores secretos o, en términos objetivos, a los desafíos que plantea, por ejemplo, el descubrimiento de un universo ilimitado y la consiguiente pérdida de referencias cosmológicas, por no hablar de otras convulsiones históricas, religiosas y morales. Parece, incluso, que algunos de estos grandes innovadores pagaron el precio emocional de cierto malestar por alejarse de la vida común en pos de la verdad inmutable;[14] aunque deba recordarse que siguieron caminos diversos, entre otras cosas fundamentales, respecto a la confianza en sus propias fuerzas y su autonomía.

Un pensador consecuente

Para examinar el temple vital de Spinoza es conveniente recuperar el hilo cronológico en el momento de la anunciada excomunión, fechada el 27 de julio de 1656. El conflicto era inevitable a tenor de lo visto y no puede sorprender la expulsión de la Sinagoga, pero sí el que, a diferencia de otros casos, fuera definitiva y sin arreglo posible, como queda patente en la singular violencia del documento oficial del acto que nos ha llegado.[15] Hay elementos en él para suponer que el filósofo no se avino a ningún arreglo ni fingimiento y que aparecía entonces ante la comunidad como un contradictor absoluto de los principios en que ésta se asentaba. Por eso es mucho más correcto hablar de abandono voluntario, seguramente explicado por Spinoza en una *Apología* de su postura escrita en ese momento y que se ha perdido. También hay noticias sin confirmar respecto a que fue víctima de un intento de asesinato, aunque no está claro, de ser verdad, si fue por asunto de celos o por su rebeldía recalcitrante. Lo cierto es que antes de cumplir veintiséis años asumió esta ruptura pública, con las consecuencias prácticas del aislamiento y el vituperio, lo que supuso dejar casa, familia y trabajo.

Por otra parte, ésta fue la proclamación formal a los ojos del mundo de su supuesto ateísmo, una descalificación en la época nada cómoda de sobrellevar, por más que él la rechazara —fuera por prudencia o por convicción—, sin mucho éxito, en varias ocasiones. No es asunto para dilucidar ahora, porque son muchos los matices; baste decir que hubo distintas interpretaciones al respecto:

de entrada, la mayoría lo tomó como un sujeto abominable y absolutamente inmoral que negaba los pilares de la fe y de la sociedad, mientras que algunos eruditos moderados —como el famoso Pierre Bayle— lo desaprobaron como «ateo de sistema», pero reconocieron la sinceridad y la coherencia de su postura e incluso su honradez personal. Para otros más cercanos —como su amigo Jarig Jelles—, lo que le animaba era la búsqueda de una «religión racional» depurada de las adherencias supersticiosas que la contaminaban y degradaban.[16] En cualquier caso, su posición era audaz y compleja, lejos de fáciles etiquetas, como confirmó la publicación del denso *Tratado teológico-político* catorce años después, algo que no es fácil de entender con simplezas morales o ideológicas, y eso le acarreó no pocos sinsabores.

Algún tiempo después Spinoza decidió trasladarse, y el resto de su vida residió en otras ciudades: Rijnsburg (de 1661 a 1663), Voorburg (de 1663 a 1670) y La Haya (de 1670 a 1677), siempre como inquilino y sin relación de pareja que se le conozca. Con pocos recursos económicos y sin propiedad alguna, el repudiado estaba lejos de sentirse una víctima y se ganaba la vida puliendo lentes para microscopios, telescopios o gafas en la soledad de su cuarto. Un gran inconveniente de ello era que le obligaba a inhalar el polvo de vidrio, que contribuyó a debilitar la ya delicada salud de sus pulmones, afectados por la tuberculosis desde los veinte años —según Johannes Colerus, quien insiste en su constitución enfermiza—. Hay testimonios cualificados, como los de Christiaan Huygens y Gottfried Leibniz, que hablan de su maestría y de su reputación en el oficio, con la ventaja añadida de que éste le permitía desarrollar su pasión por observar la naturaleza en diferentes escalas, lo que tal vez tenga que ver con la noción central en su física de la «composición» de los cuerpos en niveles sucesivos. No son menos dignas de atención la autonomía personal que este trabajo le permitía, la paciente habilidad requerida y su carácter aplicado, a medio camino entre lo manual y lo intelectual, pero siempre cerca de la ciencia. Es obvio, por lo demás, que Spinoza era consciente del deterioro de su salud, y así lo recogen sus cartas (entre otras, Ep 28, 58 y 83), donde habla de las fiebres y malestares varios que combatía con sangrías y dieta, aunque queda la duda sobre la información que pudiera tener respecto al daño específico derivado de su profesión. Debió de resultar difícil convivir con la amenaza constante de la enfermedad (acaso heredada de su madre), pero tenía claro que nadie puede elegir su cuerpo ni su mente y que hay que jugar las cartas que a uno le han tocado en el reparto «causal» de las cosas, aunque en ocasiones sea muy duro (Ep 78). Quizá por eso mantuvo un vigoroso interés por la vida que iba más allá de la mera compensación por la falta de salud, lo que le sitúa en la estela de otros ilustres enfermos —desde Epicuro hasta Friedrich Nietzsche— que, lejos de

amedrentarse, afirmaron la expansión vital como eje de su pensamiento.

Tampoco estaba dispuesto a cambiar este estilo anónimo y reconcentrado de hacer las cosas por otras opciones más vistosas, según lo prueba su rechazo a una oferta recibida en 1673 para enseñar en Heidelberg como profesor ordinario de filosofía, donde se le ofrecía una «vida digna» del cargo, a condición de no abusar de una ya «amplia libertad de filosofar» y de no «perturbar la religión públicamente establecida» (Ep 47). La respuesta fue la de quien no vende su independencia por el dinero o el estatus: puesto que «nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza […] dejaré de promover la filosofía si quiero dedicarme a la educación de la juventud. Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esa libertad de filosofar»; y concluye que prefiere la tranquilidad en vez de las controversias de que ha sido objeto, aun llevando una «vida privada y solitaria», y de las que siempre ha huido (Ep 48). Tras haberlo pensado detenidamente, según dice, las prioridades estaban claras: por un lado, filosofar antes que enseñar, pues ambas cosas pueden resultar incompatibles y desde luego no son lo mismo; por otro, la libertad de pensamiento antes que las conveniencias político-religiosas y las tutelas amistosas, que a veces son las peores. Spinoza fue coherente una vez más con unos principios que, sin el orgullo pedante de algunos que presumen de su elevado retiro, no son más que el fruto de lo que creía correcto en general y beneficioso para él en particular. Educar a otros era una manera crucial de compartir la vida y la sabiduría (E4A9) y, de hecho, ya mantenía relaciones en cierto modo docentes con sus amigos, como también consta en las cartas, pero esa propuesta no le parecía la adecuada, sin que en ningún momento se trasluciera por ello desdén hacia la enseñanza.

En otro orden de cosas, tenía contactos muy dispares y cabe suponer que le gustaba estar bien informado, especialmente de los asuntos públicos, lo que encajaría con los posibles vínculos políticos que se le atribuyen. Pero antes de entrar en ese asunto específico conviene reparar en la variedad de sus corresponsales (ubicados en diferentes lugares de Europa) y en la intensidad de los intercambios epistolares, ya se trate de médicos o de comerciantes, profesores o políticos, teólogos o científicos…, sean afines o enfrentados a él por algún motivo. Lo importante es que les unía su disposición a esgrimir y cruzar argumentos en distintos terrenos, a veces en la vanguardia del saber, y en algunos casos cualificados con el genuino empeño de aprender antes que por tener razón a toda costa. En otros, sin embargo, el respeto habitual cedía el paso a la impaciencia cuando no se daba la buena fe que permitiera una comunicación verdadera, lo que le hizo exclamar en un momento dado: «dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad» (Ep 30). La responsabilidad

es de cada uno.

De nuevo se trata de elegir, pues la discrepancia es inevitable cuando todos manejan —incluido Spinoza— un concepto de verdad un tanto monolítico y lo hacen dentro de un contexto histórico de acalorados debates. La única exigencia del filósofo es que no se imponga por la fuerza el fanatismo intolerante ni se postergue e incluso se desprecie a la razón, que es para él la herramienta principal de interlocución (en contra de lo que pretenden los que apelan a la autoridad de lo irracional), de manera que lo que marque la diferencia sea la calidad de los argumentos. Pero no es tan iluso como para pensar que puedan zanjarse las disputas cuando están cargadas de pasiones, a menudo mezcladas con muchos intereses y harto expresivas de las flaquezas humanas que observa con frialdad. De hecho, puede decirse —en términos generales— que hay pocos hombres buenos (TP 6/6) y que la inmensa mayoría se mueve por la gloria (TTP 16), el egoísmo (TP 7/4), el odio y la envidia (E5P55S1). Spinoza no era precisamente un ingenuo idealista, pero tampoco respaldaba el frecuente pesimismo antropológico que justifica la represión —cargada, además, de buena conciencia— y la desconfianza absoluta, como habrá ocasión de ver, sino que militaba en una posición tan realista como transformadora.

Un personaje carismático, equilibrado y sobrio

Una vez expuestos los datos principales sobre el contexto, la formación y las relaciones de un personaje tan respetado como odiado, es conveniente observar más de cerca su carácter personal, del que ya se han mostrado indicios reveladores. Los testimonios de sus conocidos hablan de un notable atractivo y carisma: en primer lugar, se dice que era pulcro en el atuendo y la higiene, lo que hacía su presencia agradable, para destacar después su talante generoso y bien-humorado, a lo que se añade el vigor intelectual sin petulancia que Lucas ejemplifica en que era claro y persuasivo en sus conversaciones, lleno de «buen sentido» y justeza a la hora de explicar algo mediante una comparación. Para resumirlo: «En cuanto al espíritu, lo tenía grande y penetrante, y era de un humor totalmente complaciente. Tan bien sabía sazonar la broma que los más delicados y los más severos hallaban en ella un particular encanto».[17] Da la sensación de que son rasgos veraces y bien empastados porque no se quiere deslumbrar, sino componer un retrato humano con notas tan sencillas como esenciales, sea la inteligencia afilada que no corta, el desprendimiento de lo que no sobra, la bonhomía y la inclinación a la risa… Parece que Spinoza cuidaba mucho su trato

con los demás y era propenso a la cordialidad, como alguien que valora la armonía y compensa el trabajo solitario con unas buenas relaciones que incluyan bromas y anécdotas.

Desde una mayor distancia en el tiempo y la perspectiva de un fiel cristiano, Colerus refrenda esa imagen equilibrada cuando alaba la sobriedad general de su vida, ajena a cualquier dispendio o al abuso de la ayuda económica que recibía de sus amigos (que pudo haber sido mucho mayor de quererlo así), y luego añade su afición por el dibujo y la pintura, por el tabaco de pipa que le gustaba fumar y por la charla intrascendente con sus vecinos.[18] Se cita además su pasatiempo de enfrentar arañas entre sí o de poner a éstas a la caza de moscas en su tela: aparte de la diferencia de sensibilidad al respecto entre su época y la nuestra, parece haber algo de la cruel inocencia de los niños en estos juegos o, en todo caso, el remedo del duro curso natural de las cosas sin caer en disfraces morales o estéticos. En conjunto, debe concluirse que Spinoza no destacó por ningún rasgo singularmente llamativo ni buscaba la menor notoriedad pública. Por el contrario, podría decirse que practicaba una frugalidad deliberada, el anonimato que no renuncia a ser influyente y la contención personal en todos los ámbitos, amén de un convencionalismo externo adaptado a las circunstancias, lo que incluye dar sencillos consejos para la gente sencilla —por ejemplo, exhortaba a sus hospederos a ser pacientes y devotos, y a los niños, a obedecer—, de tal manera que se facilite la vida corriente y se asegure la convivencia pacífica. Esto le permitía una mayor concentración y la libertad interior, por lo que rebasó los límites establecidos y plantó batalla en los asuntos para él capitales. Le bastaba con tener lo suficiente y no era amigo de las quejas, según se colige, toda vez que la disciplina personal que practicaba estaba al servicio de una empresa que desbordaba con mucho la vida mundana y no admitía precio ni ahorro de esfuerzo.

Este talante parece encajar con una caracterización filosófica global: no era el desengañado pesimista del Barroco ni prefiguraba el genio trágico y sublime del Romanticismo, al igual que tampoco aplaudía la épica triunfadora que llamaba la atención de algunos renacentistas. Lo suyo era mucho más sobrio, en efecto, como buen fajador intelectual que no gustaba del sobresalto ni del exceso, sin olvidar, empero, el esfuerzo titánico de quienes buscan un pleno autodominio, lo que a veces puede generar cierto desdoblamiento y tensión entre la mente y los impulsos, o tal vez alguna indiferencia y menor intensidad en las emociones, salvo que se haya logrado la sabiduría que deja fluir las cosas y las encauza sin esfuerzo. Resulta difícil aquilatar el resultado en este caso, pero hay pistas valiosas:

> En todas sus acciones tenía por objetivo la virtud. Pero, como no se hacía de ella una imagen horrible, a imitación de los estoicos, no era enemigo de los placeres honestos. Es verdad que los del espíritu constituían el principal objetivo de su estudio y que los del cuerpo le interesaban poco. No obstante […] tomaba [las distracciones] como un objeto indiferente, sin que perturbaran la tranquilidad de su alma, que prefería a todas las cosas imaginables.[19]

Hay una mezcla peculiar de goce y disciplina que habrá que indagar al exponer su ética, pero de momento no está lejos de un aserto perenne: el desapego hacia las cosas libera de ataduras y la paz interior lo compensa todo (como enseñaron precisamente los estoicos y muchos sabios orientales desde enfoques diversos), a la par que se paga con una distancia más o menos amable respecto al mundo. Da la impresión, sin embargo, de que el temperamento de Spinoza era más volcánico de lo que él mismo quería y que necesitaba embridarlo una y otra vez, lo que evita el peligro de hieratismo y lo humaniza más. Es obvio, por otra parte, que no tratamos con un libertino, ni en el sentido histórico ni en el coloquial de la palabra, pues esa actitud sería para él torpe e irracional a la hora de disfrutar de un verdadero hedonismo.

Spinoza rechazó asimismo el encomio del sufrimiento y la pesadumbre, no menos que cualquier atmósfera penitencial o de resignación lacrimosa, y propuso una alternativa clara en la que se implica personalmente:

> Nada, ciertamente, sino una sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la que somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, esto es, tanto más nos es necesario participar de la naturaleza divina. (E4P45S.)

La clave estriba en que la alegría encarna la virtud misma (no hay una sin la otra) y que la plenitud de la existencia se asocia a una inteligencia risueña, lo que constituye el camino hacia la máxima cualificación y el meollo de su ética. No se insistirá lo bastante sobre la importancia decisiva de este punto. El contexto menciona después que el placer bien dosificado de alimentos, bebidas, perfumes, plantas, ornato, música, deporte, teatro y cosas semejantes favorece el desarrollo del cuerpo y de la mente, por lo que disfrutarlo es tan propio de los sabios como del sentido común. Lo deleznable es el puritanismo, a menudo revestido de la abyección y la falsa moral que dicen ligarse a la religión, cuando en verdad se está muy próximo a la soberbia (E4A22); es decir, el mismo comportamiento que se complace en «criticar a los hombres y reprobar sus vicios más bien que enseñarles las virtudes y quebrantar sus ánimos en vez de fortificarlos», con lo

que genera gran molestia y discordia (E4A13). No hace falta subrayar que esta crítica al resentimiento y a la hipocresía es un precedente de la que ejercerá Nietzsche, pero la elección vital de Spinoza recae en una jovialidad más tranquila, la que confía y acepta el curso profundo de las cosas —según expresa en la Ep 21—, que para nada supone adoptar una actitud pasiva, sino más bien al revés: convertir el gozo en expresión de sintonía con el universo desde la fuerza y la lucidez.

El interés por la política

El penúltimo tema a tratar se refiere al peso constante en su vida de los asuntos políticos, los cuales, sumados a los presumibles contactos que tuvo con personalidades bien situadas, pudieron influir en su traslado final a La Haya, capital de la República. La vida retirada no significa en él desprecio por lo público, y la biografía de Sebastian Kortholt le atribuye gran perspicacia política y cierto papel de consejero, pero hay que tener en cuenta que ello se enmarca en una actitud filosófica amplia, entendida como instrumento orientado al bienestar general y a la «guerra a la superstición», no como estricta militancia, pues al no estar comprometido con ningún partido, «no debía tributo a ninguno», matiza Lucas.[20] Sea como fuere, sus ideales republicanos y la defensa de la libertad en un Estado tolerante, fuerte y próspero le acercaron a uno de los grandes grupos de poder en liza: el parlamentarismo de la burguesía liberal y sus políticas en favor de la paz respecto a otras potencias, la expansión comercial como pilar económico y la descentralización como forma de organizar el territorio (en los ámbitos local, provincial y estatal), además de su afinidad con la moderación religiosa que encarnaban los llamados «replicantes» o arminianos. Naturalmente, el bando rival —el monárquico organizado en torno a la familia Orange— sostenía lo contrario: autoritarismo centralista vinculado a la nobleza terrateniente del interior, defensa del nacionalismo militar y del rigorismo teológico calvinista (moral puritana, culto oficial, cargos elegidos entre los practicantes ortodoxos, etc.).

Huelga decir que este boceto es sólo indicativo y que para una mayor profundización se precisarían infinidad de detalles, tantos como las vicisitudes históricas habidas, las alianzas ocasionales entre los grupos y las alternancias en el poder de ambos bloques, y ello sin olvidar la gran influencia de las coyunturas internacionales, en particular las presiones ejercidas por España, Francia e Inglaterra, con las cuales nunca pudo mantenerse una relación estable dada la

lucha en curso por la hegemonía continental. En cualquier caso, la balanza del poder interno se inclinó más veces hacia el lado reaccionario y terminó desbaratando las ilusiones de muchos con la caída de los liberales en 1672. Pero la clara toma de partido de Spinoza es la de quien intenta proteger primero los progresos sociales logrados, sin quedarse ahí, y con la intención de profundizar más tarde en ellos. De hecho, hay una considerable distancia entre el régimen oligárquico burgués en el que vivió su madurez y la propuesta que hizo de un Estado democrático como el mejor de los posibles, como veremos al hablar de su pensamiento político.

A Jan de Wit, su supuesto protector y jefe del partido republicano que ejerció el poder entre 1653 y 1672, no hay que suponerle un progresismo excesivo, sino que de hecho era la mejor de las opciones.[21] Es cierto que practicó un estilo constitucionalista respetuoso con las libertades y los derechos públicos, en algún sentido próximo a una visión más que federal, pero su pragmatismo y la defensa de los intereses de la clase dominante ponían límites claros a la defensa de los ideales igualitarios, y otro tanto cabe decir respecto a la distribución de la riqueza o a la participación política de la mayoría de los ciudadanos. Quizá no haya que pedir al gran estadista mucho más de lo que podía ofrecer en ese momento histórico, esto es, el respeto a la ley y la separación de Iglesia y Estado, cosa que ya basta para unirlo a Spinoza en sentido relativo, hasta el punto de que sus enemigos asociaban por completo a los dos en sus diatribas. Libertad de conciencia, seguridad jurídica y secularización progresiva son aspectos muy apreciables, por más que el filósofo quiera llegar más lejos en la racionalización de la vida pública, de modo que —especialmente en política— debería aplicarse su máxima de que siempre hay que elegir el «mal menor» cuando no queda más remedio, aunque sin renunciar nunca a la búsqueda de lo mejor.

Para terminar este punto, es preciso recordar el episodio que el propio autor relató a Leibniz —quien así lo cuenta— a propósito del linchamiento, por parte de la multitud, de los hermanos De Witt en 1672, cuando el país estaba inmerso en una grave crisis a causa de la invasión francesa: «Me dijo que, el día del asesinato de los señores De Witt, había estado a punto de salir de noche y colocar en algún sitio, cercano al lugar, un cartel con la inscripción *ultimi barbarorum* (los últimos de los bárbaros). Pero su hospedero le había cerrado la puerta para impedirle salir, ya que se habría expuesto a ser descuartizado».[22] Aquí se resume su carácter valiente, traducido en la actitud —confirmada en otros momentos— de asumir riesgos para expresar su postura, lo que hace creíble este hecho. Spinoza no es de los que se callan, pase lo que pase, o de los

que sólo hablan para obtener algún tipo de beneficio. Y el mensaje es inequívoco: la civilización la simbolizan los políticos asesinados a manos de los bárbaros, que aquí son la masa ciega y enloquecida, más los que puedan estar detrás manejando los hilos. Luego el enemigo de la razón es la violencia que no sólo mata personas, sino que vulnera un orden institucional dialogante e integrador. Aunque sin olvidar que eso ha ocurrido porque éste no ha sido lo suficientemente sólido, por eso su *Tratado político* —inacabado al morir— proponía ante todo una mejor representación proporcional y la participación del mayor número posible de ciudadanos, con sus potencias particulares bien articuladas, además de los contrapesos y los controles internos correspondientes.

El filósofo aprendía de la historia y ofrecía respuestas viables que rectificaban errores y mejoraban las cosas, en las que conjuntaba teoría racional, experiencia y pragmatismo. De hecho, en sus escritos políticos se recurre a todo ello de manera convergente, amén de poner múltiples ejemplos históricos que lo avalen y de explicar cómo la experiencia permite concretar los mandatos genéricos de la razón, particularizar y tocar tierra (Ep 10, TTP 7, Adn 111). Por otro lado, el modelo de sabio que nos brinda es el de quien alcanza la excelencia en privado pero necesita compartirlo con otros para ser feliz, luego tiene que ayudar a dirigirlos hacia el conocimiento para concordar con ellos en lo posible (TIE 8), además de mostrar así gratitud y vocación de servicio hacia la sociedad que le ha facilitado ese logro interno con las ventajas de la civilización. Todo gira en torno al establecimiento de concordancias en los diversos planos en aras del beneficio mutuo, de ahí que uno de los criterios valorativos de lo que es bueno o malo responda a si hay o no tal connaturalidad (E4P30, 31), es decir, ensalza lo que une y no lo que separa. En última instancia, su propuesta o mensaje básico para lograr salud física y mental se resume en tres objetivos que bien pueden generalizarse: conocer las cosas por sus causas primeras, gobernar las pasiones y establecer el hábito de la virtud, y vivir con seguridad y un cuerpo sano (TTP 3). Lo primero permite orientarse en el mundo sin engaños, lo segundo ser dueño de la propia vida y lo tercero compartir las ventajas indudables de la sociedad humana.

Spinoza y Leibniz

Para condensar el retrato de quien hasta el último momento cumplió con el deber cívico, en un período de especial vulnerabilidad personal por la derrota de sus amigos, nada mejor que contrastar su figura con la de un genio de su talla como el recién citado Leibniz. Ambos se conocieron en 1676 y tuvieron ocasión de

conversar algunas horas sobre sus comunes intereses metafísicos y políticos, pero encarnaban actitudes dispares, lo que hace más reveladora la comparación al ver que son

> […] completamente opuestos por temperamento y ambiciones, así como por sus concepciones del papel del filósofo en la sociedad. Leibniz, activo de mil maneras y comunicativo, organizador, amante del poder, codicioso, era un palaciego y un político, un hombre de conocimientos enciclopédicos y de méritos múltiples […]. Por el contrario, Spinoza estaba aislado, era inaccesible, nada mundano y autosuficiente, toda su vida estuvo estrictamente concentrada en la construcción de un sistema metafísico único y en la inferencia, a partir de él, de implicaciones morales […]. Tuvo reputación de ser un hombre de gran cortesía y amenidad, y parece haber sido querido y respetado por sus vecinos; sin duda no fue severo, frío ni amigo de censurar.[23]

Los rasgos personales no determinan una filosofía, pero sin duda la condicionan en aspectos esenciales, algo que trasciende la mera lectura ideológica y se adentra en una matriz psíquica que lo impregna todo, lo que hace más necesario, por cierto, contar con las diversas personalidades y tipos filosóficos para sumar fuerzas explicativas ante una realidad demasiado compleja e inaprensible desde una sola perspectiva. No se trata de elegir a uno contra otro, sino de anotar rasgos y estilos. Dicho esto, añadamos que el holandés no huía ni se ocultaba hasta ser inaccesible: simplemente se apartaba de los focos por cautela, quizá para no quemarse (en los varios sentidos de la palabra), y porque no le gustaba el «escaparate», sino el trabajo solitario y contundente que no acepta presiones.

En cuanto a los contenidos filosóficos que los distancian, era opinión extendida —y Leibniz la hace suya— que Spinoza incurría en un panteísmo inmoral que niega la providencia divina y la libertad de elección, así como los premios y castigos consiguientes. El autor alemán remonta este imperio de la necesidad que cercenaría cualquier opción moral a Descartes y a Hobbes, aunque es el pensador judío quien lo lleva a su culminación. Y concluye su denuncia con estas palabras: «Creo yo que tanto para la religión como para la piedad importa efectivamente que esta filosofía sea castigada despojándola de los errores que en ella están mezclados con la verdad».[24] Al margen del hecho lamentable de llamar al castigo, sea éste la prohibición o algo peor, hay que convenir en que tal crítica señala el núcleo de la cuestión, ya que lo intolerable —literalmente— para este discurso es que Spinoza elimina el hipotético «sentido» inherente a lo real y el gran consuelo derivado de él, con sus secuelas de justicia final, protección divina y seguridad psicológica. Para decirlo con pocas palabras, la piedra de toque consiste en pronunciarse sobre si hay un orden moral en el mundo, acorde con la libertad de acatarlo o no, a su vez cargado todo ello de consecuencias prácticas; o si eso es fruto en el mejor caso de una creencia

ingenua y en el peor de un antropomorfismo superficial e interesado: ambas elecciones son incompatibles con la legalidad física, luego deberían ser superadas con una noción de libertad diferente y una ética puramente humana. El tema es delicado y recurrente, por lo que aquí sólo lo planteamos y nos limitamos a decir que consiste en la decisión de vivir o no «a la intemperie» metafísica, con todas las implicaciones que ello supone para aquilatar una filosofía.

Pero lo que sí tiene cabida en una exposición histórico-biográfica es la forma en que esas posturas se plasman o no en la defensa del «orden establecido», también llamado más prosaicamente «orden público», y ahí es donde Leibniz apuesta sin dudarlo por las buenas costumbres y la policía.[25] Al final, las sesudas especulaciones, entre otras muchas cosas, también incluyen esto. Spinoza, en cambio, no pide ni mucho menos la revolución, pero sí una mejor organización social en libertad y, desde luego, no demanda castigos para los que considera supersticiosos e irracionales, sino más bien educación y respeto a la pluralidad de convicciones. Para semejante empresa no invoca una confirmación o ayuda sobrenatural que le parece absurda, sino el esfuerzo y la suma de los recursos humanos (cognoscitivos, éticos y políticos) en los que confía, por falibles o limitados que resulten. Lo interesante, al margen de gustos y talantes, es que esta propuesta humanista y decididamente reformadora va a ser articulada con un cuidado e inteligencia singulares, buscando el equilibrio justo entre lo deseable y lo posible, tanto en el ámbito privado como en el público. Y es que si la actitud y las declaraciones de principios son importantes, más aún lo es su desarrollo.

De vuelta al curso biográfico de su vida, hay que insistir en que ni el acoso padecido en los últimos años ni una salud cada día más deteriorada quebraron su ánimo. Las noticias al respecto permiten afirmar que nunca se amilanó ante la adversidad y que soportó sin quejas el curso de los acontecimientos, hasta que le llegó la muerte hacia las tres de la tarde del domingo 21 de febrero de 1677,[26] acompañado por su médico y amigo Meyer. Quizá se adelantó algo el desenlace, pero en modo alguno era imprevisto, y dentro del estoicismo que sus biógrafos destacan hay que incluir el hecho de que el filósofo dejó preparado el dinero necesario para el vino que beberían sus amigos en el funeral.[27] «Genio y figura…» Su coherencia personal hasta el fin habla, si no de la verdad transformadora de su filosofía, sí al menos de que no sólo no retrocedió en las ideas —cosa que otros habrían llamado prudencia—, sino que profundizó en su llamada a favor de la alegría reflexiva y de la libertad política. Y todo ello desde una confianza que poco tiene que ver con la mera esperanza…, porque «creer» siempre ha sido más fácil que «saber», y él se interesaba por lo segundo.

Más interesante que elaborar un resumen de contenidos, fácilmente disponible, es ofrecer una guía de lectura basada en ciertas líneas de fuerza que articulan el resto. Se trata de un corte transversal en el sistema que permite enhebrar algunos principios, nociones y mecanismos de pensamiento nucleares y pone de relieve un modelo de fondo que subyace a todo el discurso. Spinoza entendía que la razón tenía validez universal e indudable —en la línea inaugurada por Descartes y Galileo, pero quizá llevada más lejos—, lo que permitía unificar el saber y generar conceptos a partir de una misma matriz. Y esa «luz natural»[28] se expresa en las «nociones comunes» que son los «fundamentos de nuestro raciocinio» (E2P40S1 y 2), en la medida en que captan lo que es común a muchas cosas y proporcionan así un marco de referencia para guiarse con seguridad ante lo plural: establecen relaciones y, por extensión, proporcionan conocimiento de las «concordancias, diferencias y oposiciones» (E2P29S). Sin detenernos ahora en la epistemología, basta tomar esta idea capital de la «conexión» y por analogía con ella referirse a una especie de «meta-nociones comunes» o claves de interpretación que emergen de su filosofía y la vertebran. Obviamente, las aquí propuestas no son las únicas posibles y comportan un criterio discutible como cualquier otro, pero tal vez sean lo bastante amplias en su alcance como para ofrecer una visión de conjunto.

Un marco previo

Antes de entrar en ello, es preciso realizar cuatro observaciones para facilitar las cosas y preparar la densidad del asunto.

En primer lugar, lo que podría llamarse el patrón conceptual adecuado para seguir el discurso es la relación todo-partes, que bien puede aplicarse a los vínculos ontológicos del continuo sustancia-atributos-modos, y especialmente a la teoría del individuo compuesto que sirve para explicar el mundo físico, como se verá. Debe aclararse, sin embargo, que se trata de dos enfoques respectivos de esa relación: el primero es de tipo intensional y alude a que un todo está constituido por distintas dimensiones o campos de realidad y por diferentes grados de ser, desde una mirada interna; y el segundo o extensional distingue identidades singulares o partes, que son las que entran en relaciones —en cierto sentido externas— de composición, para articularse en niveles crecientes de realidad. En última instancia, salvo Dios, el resto de lo existente es un todo y una

parte según la perspectiva adoptada (Ep 32), por lo mismo que tiene una doble identidad «ecológica» hacia dentro y hacia fuera. Nunca hay mera suma o agregación, sino que se busca reformular el tema perenne de la unidad y de la multiplicidad para hacer valer ambas, recíprocas y simultáneas, a su vez con un sesgo más cualitativo para lo intensional y más cuantitativo para lo extensional. Pero en el bien entendido de que el anverso unificador y el reverso distributivo son complementarios y se refieren a lo mismo, es decir, un recurso formal de ida y vuelta que conecta a la vez que diferencia los contenidos de lo real.

En segundo lugar, se observa un predominio de la «fisicidad» acorde con el paradigma de pensamiento científico que nace en la época moderna. Esto significa un apego por el conocimiento matemático aplicado al dinamismo del ser, una vez definido éste por fuerzas y relaciones causales eficientes (no finales), susceptibles de ser observadas y medidas. Y eso es hacer una lectura física de la realidad e instaurar una nueva disciplina, sin caer por ello en el «fisicalismo». Lo curioso es que se adopta el mismo punto de vista para los afectos humanos, que no son otra cosa que fuerzas y reacciones derivadas de los contactos:

> considero los afectos humanos y sus propiedades de la misma manera que las demás cosas naturales. Y, ciertamente, los afectos humanos si no indican la potencia humana indican al menos la potencia y el arte de la Naturaleza, así como muchas otras cosas que admiramos y en cuya contemplación nos deleitamos. (E4P57S.)

El enfoque naturalista trata lo ideal y lo emocional de la misma forma que lo corpóreo, esto es, como instancias empíricas asequibles a la razón y procesadas objetivamente, casi iguales que las llamadas cualidades primarias objetivas (tamaño, peso, figura, movimiento…), según la distinción que se remonta al menos a Demócrito. A lo que se opone esta consideración no es tanto a las cualidades secundarias subjetivas —que no dejan de ser a su modo experienciales—, sino a las difusas cualidades ocultas, de corte espiritual, no empíricas y a veces sobrenaturales, misteriosas e incognoscibles por definición. Se recupera así la tradición que también desde los presocráticos ha insistido en la apoyatura física de toda filosofía y en la necesidad de ver lo real como algo homologable y sin escisiones: el mundo es a estos efectos lo visible, es decir, lo accesible al conocimiento cierto, en vez de ser tratado como simple apariencia gobernada por un trasfondo invisible. O, si se prefiere, lo profundo sube a la superficie y actúa mostrándose sin más.

Nada de eso implica caer en un reduccionismo materialista de corto aliento, para desmentir lo cual basta mencionar que la realidad —Spinoza la nombra

Deus sive Natura (Dios o Naturaleza)— está conformada por infinitas dimensiones (atributos), de las cuales sólo conocemos el pensamiento y la extensión, que a su vez están en pie de igualdad. Cierto que hay una gigantesca parte de la realidad desconocida (semejante al *nóumeno* kantiano), pero obedece a las mismas leyes que el resto (fenoménico) porque pertenece a la misma naturaleza, aunque bajo formas de ser opacas. Quizás esta paradoja es el precio por afirmar «lo absoluto», que de suyo es indeterminable… De momento, por si quedan dudas sobre la etiqueta simple de materialismo, añade el autor en la Ep 73 —para salir al paso de las críticas recibidas por el *Tratado teológico-político* — que, en efecto, hay inmanencia y todas las cosas «están en Dios y se mueven en Dios, como dijo Pablo», pero que Dios y la Naturaleza no son «una y la misma cosa» si ésta se entiende como «cierta masa o materia corpórea». Dar por bueno esto último sería un empobrecimiento incompatible con una realidad que incluye toda la riqueza posible de dimensiones, seres, cosas y aspectos, hasta la sobreabundancia, y que además escapa no sólo a nuestro control, sino en cierta medida a nuestros conceptos.

Podría concluirse que lo que llamamos fisicismo es una inmersión en la «carne» del mundo, a diferencia de un puro sobrevuelo especulativo, donde el contacto se impone a la acción a distancia, bien sea en sentido literal (según la célebre polémica cosmológica que enfrentó a cartesianos y newtonianos a propósito de cuál era el soporte físico de la atracción gravitatoria), o en sentido metafórico más general (todo es en definitiva tangible). Dicho con otras palabras, hay una denotación y una connotación de inmanencia, homogeneidad y solidez, opuesta a la trascendencia y la división cualitativa de los seres, tema que luego se desarrollará. Pero esto no significa adelgazar el grosor de lo real, pues ahí caben todas las formas de expresión de la naturaleza, incluidas las propias de una de sus partes que es el ser humano, lo que da lugar a los registros orgánicos y anímicos, simbólicos y sociales… que constituyen su particular forma natural de ser. Se trata de apreciar los lazos profundos de ese conjunto compacto en el que todo es interdependiente, esos vínculos que permiten decir que en los presupuestos metafísicos hay elementos fundantes para la ética (Ep 27), por lo mismo que —tomando como ejemplo a Salomón— resulta que el conocimiento de Dios (o la Naturaleza, siempre impersonal) contiene una verdadera ética y una política que se deducen de ella (TTP 4). Lo que abunda en que hay principios comunes que operan en los diferentes planos del ser, y entre éstos y las diferentes disciplinas del saber que les corresponden, o, con otras palabras más técnicas, que hay un isomorfismo objetivo y formal entre ser-actuar[29] por un lado y pensar por otro, lo que remite a una estructura única de organización de las cosas y de su inteligibilidad.

Sin embargo, en tercer lugar, debe tomarse una precaución muy relevante según la cual la racionalidad que el ser humano ejerce y la lógica interna de las cosas que parece descubrir no pueden extrapolarse a la naturaleza entera en un sentido normativo, dado que no hay un *logos* cósmico del cual la razón humana participaría (como dijo Heráclito y tantos después), acaso para justificar un flagrante antropomorfismo. El asunto es delicado y un poco ambiguo porque la razón sí es fiable y debe ser respetada, pero sólo es válida respecto a la naturaleza humana y su percepción de las cosas, no respecto a la totalidad independiente del ser… y menos a la hora de valorarlo. Hay que citar un pasaje in extenso:

> […] la naturaleza no se limita en el molde de la razón humana, que sólo atiende a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres, sino a otras infinitas que abrazan el orden de la naturaleza, en que el hombre es una partícula; por su sola necesidad se determinan todos los individuos, de cierto modo, a existir y a obrar. Aquello que nos parece en la naturaleza ridículo, malo o absurdo, consiste solamente en que únicamente en parte conocemos las cosas, y de que todos queremos dirigirlas según los hábitos de nuestra razón, cuando aquello que la razón presenta como malo no es malo respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza. (TTP 16, 10/11.)

Aparte de otras cuestiones, como el tema de la necesidad que se abordará en el próximo apartado, debe subrayarse que las repetidas menciones del orden, las leyes y la coherencia sólo indican que hay una lógica causal, pero no se dice nada más explícito ni en qué consisten esas cosas, pues el conjunto nos desborda con mucho y es en eso incognoscible. Los motivos son claros: por un lado, a la vista de una realidad no caótica, hay que suponer un ajuste y conexión *(coherentia)* entre el todo y las partes, aunque sus naturalezas y por tanto sus leyes difieran, «de suerte que concuerdan entre sí en la medida de lo posible» (habría un resto diferencial en cada una); por otro lado, ocurre que «la naturaleza del universo» es «absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones» (Ep 32), cuyo conocimiento escapa en gran medida al alcance del entendimiento. Puede colegirse ya, desde otro ángulo y como corolario de gran envergadura y modernidad, que el todo es más que la mera suma de las partes (hay leyes sólo globales) y que éstas tienen rasgos propios irreductibles a esas leyes.

De ahí que haya que sacar algunas consecuencias del texto antes citado: *a*) al todo de la naturaleza es literalmente inconmensurable con la parte humana, lo sobrepasa cualitativamente (rigen en ambos diferentes órdenes) y cuantitativamente (incluye infinidad de otros individuos con sus correspondientes formas de ser y actuar); *b*) por lo que nuestras estimaciones son

sesgadas y parciales (sean morales o de otro tipo), ya que se fundan exclusivamente en las leyes de la naturaleza humana y en un conocimiento muy limitado del conjunto;[30] *c*) pero a la vez son ciertas desde el punto de vista de la razón y sus «hábitos», e imprescindibles para «la utilidad y conservación» de la naturaleza humana que se guía por ella; *d*) así que, en conclusión, el conocimiento racional es verdadero, pero no absoluto ni totalizador, sino correlativo a la condición humana y por tanto «perspectivista»,[31] siquiera cuando valora. Por chocante que resulte en un racionalista confeso, la tensión entre la certeza universal y los límites mencionados es patente, tanto más cuanto que los juicios de valor también se fundan en la información del entendimiento y el texto no alude a las pasiones que pudieran interferir, sino sólo a la razón. Se trata entonces de poner al ser humano en su justo lugar, lejos por igual del relativismo escéptico y del dogmatismo de la racionalización, lo que introduce una visión autocrítica de extraordinario alcance en el corazón del sistema y es coherente con el rechazo mostrado hacia las trampas del antropocentrismo y del antropomorfismo.

En cuarto y último lugar, para redondear el tema debe subrayarse que el ser humano no es «un imperio dentro de otro imperio» (E3Praef.), dotado de privilegios o lacras de clase alguna, sino que está sometido a las leyes generales del universo, en clara homologación naturalista de todo cuanto existe. Pero a la vez, aplicando la complejidad mencionada antes sobre las relaciones del todo y las partes, tiene características propias, es decir, leyes particulares de su naturaleza (por ejemplo, el recuerdo por asociación o elegir entre dos males el menor), a lo que se añade la peculiaridad de crear leyes en sentido jurídico, establecidas por convención (TTP 4). De manera que hay tres tipos de legalidad: dos naturales (universal y particular) y una cultural que es fruto de la segunda variante, lo que supone combinar lo común al todo, lo diferencial de la parte y lo construido por ésta (que también unifica a un grupo humano), pero sin imitación de ningún orden natural. Importa la interacción constante entre los tres planos, que obliga a integrar lo físico y lo simbólico (a su vez, epistémico, ético y político), sin confundirlos y sin disociarlos. Y es que a la naturaleza humana le compete crear las mediaciones artificiales con las que afrontar la avalancha de la Naturaleza impersonal de la que es una mínima partícula. Desenvolverse con lucidez y resolución en ese complejo entramado de planos es la tarea civilizatoria colectiva y, más en concreto, el rasgo de excelencia que distinguirá a los mejores.

Para desarrollar los temas y las claves de lectura se propone un esquema de tres partes, cada una de las cuales se desdobla en dos vertientes. Primero, la

«posición», que es el conjunto de presupuestos básicos desde los que piensa Spinoza, el punto de partida del discurso, la actitud que impregna el resto. Hay, pues, algo de axiomático en ello que será abordado antes desde una vertiente conceptual y después desde otra relativa al sentido implícito en esas nociones y a las consecuencias derivadas. Segundo, la «concepción», que recoge los contenidos más relevantes establecidos a partir de lo anterior, las grandes instancias que explicitan y dan cuerpo al armazón del sistema. Se trata de ver los principales campos de la realidad, con especial énfasis en la constitución de lo humano, pero dentro del marco de una física general. Tercero, la «intención», referida a los propósitos, ideales y valores subyacentes, esto es, a la orientación práctica que moviliza a esta filosofía, así como a los modelos de excelencia propuestos. Y ello tanto en la vertiente ética como en la política, individual y colectiva, pues todo forma un circuito que se retroalimenta. Como es obvio, este diseño tridimensional es genérico y carece de los matices deseables, pero tal vez sirva de mapa para que cada uno emprenda su exploración particular.

Posición

Destilando al máximo el enfoque de Spinoza, cabe decir al menos dos cosas de la posición básica desde la que piensa: que es afirmativa y neutral.

Afirmación

El autor judío, por decirlo del modo más sencillo, observa e incluye en su discurso toda la variedad del ser y no reniega de nada, antes bien al contrario, enfatiza su entidad y consistencia natural, sin carencias ni excepciones. Para ello comienza la exposición de la *Ética* asegurando su estatuto conceptual —según lo concibe el entendimiento— como algo no contradictorio y fecundo a la hora de explicar la pluralidad del mundo, papel inicial que corresponde a las definiciones y axiomas. Un resumen elemental de ese proceso debe decir: *a*) que la realidad es «causa de sí» misma y no depende de otra instancia creadora, y por tanto a la definición de su esencia le es inherente la existencia; lo que parece una inversión naturalista del célebre argumento ontológico usado para probar la existencia de Dios (aunque con diferencias), y *b*) hay que distinguir dos planos de realidad, el de la autonomía que es propia de la «sustancia» (que es en sí y se concibe por sí), incluidos cada uno de los «atributos» que expresan una esencia de ella, y el de los «modos» finitos que son heterónomos, pues dependen de aquélla para ser y concebirse en tanto que son sus manifestaciones (EDef1-4). Después de una

secuencia demostrativa es posible afirmar que existe una sustancia constituida por infinitos atributos (esencias) llamada Dios, el ser absolutamente infinito (Def6), esto es, al que pertenece toda realidad. De él puede decirse que es único en sentido cuantitativo, pero infinitamente pluridimensional en sentido cualitativo (E1P10S), lo que habla de su plenitud ontológica que todo lo abarca y sin reducirlo a una identidad homogénea. Pero sólo se conocen dos de esos atributos: la extensión y el pensamiento, cuyos modos respectivos son los cuerpos y las ideas, ya que la mente humana no capta los demás aunque postule su existencia.

Visto desde otro ángulo, el Dios-Naturaleza es el todo cuyas partes (de primer grado) son esos atributos-esencias o múltiples dimensiones (cada una infinita en su género) en las que expresa[32] su ser. Son estrictamente correlativas y sin mezcla entre ellas —por lo que se ha llamado paralelismo—, sin jerarquía ni interacción causal, como si fueran los distintos colores en que se descompone la luz a través del prisma de la razón. Ahora bien, en un segundo nivel lo absoluto se re-expresa en el ámbito de la finitud, pues «de la necesidad» de esa naturaleza «se siguen» —porque le son inherentes— infinitas cosas (o partes de segundo grado), cada una de las cuales (llamada modificación) se muestra de infinitos modos (E1P16), que son algo así como sus diferentes caras (una por cada atributo). Como se ve, en ambos planos se trata de conjugar la unidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple: el ser absoluto existe en infinitas dimensiones y el individuo finito es también su fruto unitario, en su nivel, constituido de muchas maneras «paralelas» a la vez (E2P7S), que son sus modos o aspectos correlativos. No cabe concebir más riqueza ontológica (el todo plural o heterogéneo), tanto en su densidad como en su variedad distributiva (las partes-modificaciones conformadas cada una por múltiples modos), para afirmarlo sin restricciones.

Conviene puntualizar algunas cuestiones para evitar equívocos: la necesidad mencionada tiene un carácter puramente descriptivo y se refiere a lo que pertenece a la realidad, esto es, todo lo que está incluido en la afirmación de lo absoluto, junto con la miríada de los seres finitos. De manera semejante —conviene adelantarlo— se dirá que la «perfección» de algo es igual a su «realidad» (E2Def6), es decir, que algo es perfecto por ser lo que es, sin compararlo con otra cosa. De nuevo es una descripción ontológica sin juicio valorativo o, si se prefiere, son argumentos de cantidad de realidad sin discriminación cualitativa, de ahí la neutralidad de la que luego se hablará. En otro orden de cosas, del Dios-Naturaleza se dice que es «libre» en cuanto que se autodetermina para ser y obrar sin interferencia posible (E1Def7), precisamente por la necesidad de su propia naturaleza absoluta; y que es «eterno», entendido

este predicado como que la existencia está contenida necesariamente en la definición de su naturaleza y es ajena al tiempo (tener duración), según indica E1Def8. Son dos nuevos significados de lo necesario: lo que se cumple por sí solo y sin traba, luego no es opuesto a lo libre, sino a lo compelido u obligado «desde fuera»; y lo que es propio de la definición de algo eterno (esencia absoluta) en tanto que verdad indudable (existencia necesaria).

Hablar en este contexto de la necesidad no es otra cosa que afirmar lo real desde diferentes ángulos, el ser, el actuar y el pensar, que son —respectivamente— las vertientes ontológicas estática y dinámica, y la vertiente lógica. En seguida hay que añadir que una lectura como ésta no admite el fatalismo pero tampoco la voluntariedad, por eso Spinoza atribuye a Dios la «libre necesidad» opuesta al «libre decreto» (Ep 58, también E1P33), lo que significa que es el que es —perfecto— y no puede ser de otra forma. Esto, a su vez, incluye la generación de todos los seres finitos que le son inherentes y que lo expresan de manera instantánea, en orden natural inmutable y sin premeditación. Dicho con otras palabras, libertad es afirmación de sí: expresar la propia naturaleza, que es hacer valer la propia necesidad. Aquí no hay sujeto que decida nada, sino el ser impersonal que se modaliza o particulariza, la efectividad de lo real sin adjetivos, aunque luego se llame de formas imaginarias tales como «gobierno divino», «decreto eterno» o «fortuna» (TTP 3).

Y esto es aplicable también al ser humano en la escala correspondiente a su naturaleza, muy limitada y condicionada, sí, pero también dotada por definición del carácter ejecutivo de todo lo que es y actúa; y además capaz de ser más, de fortalecerse física y mentalmente si es guiada por el conocimiento verdadero. Aquí arranca, por tanto, la tarea ética, que no es sino el esfuerzo alegre por autoafirmarse y crecer en diversos registros, por hacer valer la propia necesidad y saber desenvolverse con soltura en el mar de interacciones que cada uno es y habita. Semejante entramado nos obliga a tratar la causalidad como la modalidad universal del ser: todo individuo finito —no sólo el humano— es causa y efecto a la vez, forma parte de una secuencia múltiple, por eso se dice que todo efecto obedece a una causa (E1Ax3) y que todo ser genera efectos (E1P36). Como no es causa de sí mismo ni es un todo autosuficiente, está sometido a la relación causal que lo explica en su vínculo genético respecto a lo anterior y en su interdependencia con lo posterior —como una parte entre otras partes—, respecto a lo que no es él. Luego «ser» significa «ser causado» y, bajo este punto de vista, estar determinado a ser esto y no aquello; así como conocer es comprender el efecto por su causa (E1Ax4), de ahí la fórmula *causa sive ratio* o dar razón causal de algo (de su fundamento y singularidad). Hablar de indeterminación o de contingencia supondría negar la existencia efectiva del ente

en cuestión, colgarlo en el vacío de lo que no es nada en particular, ayuno de la entidad que nace de la inmersión en el mundo que lo determina a ser y a actuar entre otros seres (E1P28 y P29). Lo ajeno a causas es sencillamente irreal.

Interpretar esto ha ocasionado múltiples malentendidos, como es sabido, pues se confunde determinación con determinismo (en particular de tipo moral) y, en consecuencia, la libertad se identifica con la indiferencia o la ausencia de causas. Spinoza pone en juego unos conceptos elocuentes al respecto: una cosa es la «necesidad libre», que conlleva autonomía (siempre relativa en el caso de la finitud), y otra la «necesidad coaccionada», que surge de la heteronomía o dependencia, pero en ambos casos hay determinación causal, pues lo que uno hace, siente y piensa obedece siempre a factores o motivos diversos (hechos, ideas, afectos…), sean conscientes o no; y creer lo contrario desemboca en la «ficticia libertad humana», basada en la ignorancia de aquello que causa los apetitos humanos y por tanto los supone incondicionados (Ep 58). Sin ánimo de resolver un problema tan peliagudo (que reaparecerá en el apartado sobre la intención), el quid de la cuestión es si hay o no autodeterminación dentro del entramado causal, bien porque se dominan las causas en juego (en la medida de lo posible) o bien porque se conocen y así pueden ser asumidas, haciéndolas propias. La libertad estriba en cualquier caso en ser activos, que es poner en valor la propia naturaleza o necesidad, sea mediante el hecho de interiorizar lúcidamente lo que ocurre (que no es mera resignación, sino profunda aceptación de lo que no depende de uno), o sea mediante la actuación física y mental directa, por decirlo así. Pero en las dos variantes el sujeto es causa y por tanto genera efectos (obras, ideas y emociones) en sí mismo y en el exterior, no es pasivo y dependiente.

En resumen, hay una correspondencia afirmativa entre naturaleza, necesidad, causalidad y libertad, garantizada en el plano de lo infinito y problemática y condicionada en el de lo finito. Pero esta diferenciación no afecta al isomorfismo o correlación universal de tales nociones, que se predican de la sola y única realidad, Dios o la Naturaleza (aunque luego se distinga entre lo naturante y lo naturado; *cf.* el apartado «Concepción», pág. LIV). A este respecto uniformador, conviene adelantar otras ideas para fijar la posición de inmanencia que a menudo se abarata con el nombre de panteísmo: consta ya que no hay Dios personal, creador y trascendente al modo teológico, sino que se define como «causa inmanente» y no transitiva de las cosas (E1P18), es decir, no sale fuera de sí para engendrar la multiplicidad de lo real que le define per se. En otras palabras, es causa de los entes «en el mismo sentido» en que lo es de sí mismo, puesto que los atributos son formas comunes a él y a los modos (E1P25S y Ep 4), y a eso se denomina «univocidad» de la causa, frente a las nociones tradicionales de

eminencia y analogía que situaban a Dios en otro plano, como una realidad distinta y superior. Para decirlo con sencillez, afirmar al Dios-Naturaleza es hacerlo «igualmente» con todas sus expresiones finitas, sin reservas ni distancias, de manera que aquél y éstas son algo así como dos polos de lo mismo (sin confundirse), en el que uno no puede ser sin el otro, y por lo que conocer a las partes o cosas es conocer al todo divino (E5P24), aunque bajo cierto enfoque que no lo agota.

Según esta perspectiva que llamamos «horizontal», en vez de «vertical», de lo absoluto le cuadran los calificativos de completo y acabado en cuanto que no le falta nada, y a eso responden también las llamadas leyes eternas y necesarias de Dios: no han sido dictadas por la libre voluntad de un legislador, sino que surgen del orden fáctico —la concatenación causal— en virtud de la libre necesidad de su naturaleza, pues en Dios esencia, entendimiento y voluntad son lo mismo desde la eternidad (E1P33S2). El ser máximamente perfecto no necesita cambiar ni requiere una conciencia que le haga ser mejor, y desde luego carece de historia (sólo concebible en el plano de la duración) porque es eterno. Pero decir esto del todo no supone que las partes sean estáticas e inertes, sino justo al revés, ya que la naturaleza es potencia absoluta (E1P11S y P34), es decir, pura energía y actividad, el dinamismo magmático plasmado en las mil interacciones modales. He aquí el reverso del ser, su carácter procesual y activo (más patente en el ámbito finito), lo que permite entender ahora la causalidad como movimiento (físico y mental, desde la óptica humana). Lo decisivo es que esa potencia divina se trasfunde directamente —es participada por la vía interna de la inmanencia— a los individuos en diferentes grados (según sea el tipo de ente en cuestión), y eso constituye nada menos que su esencia o *conatus* (E1P36; E4P4 y E3P6 y 7). Luego las esencias singulares son expresiones de la divinidad y su rasgo básico es la fuerza o el apetito que pugnan por afirmarse en la existencia, crecer o desarrollarse conforme a su naturaleza particular y prevalecer hasta donde llegue su potencia, la cual sólo puede ser negada por un mal encuentro con una fuerza superior externa que antes o después la destruye. Eso es la muerte.

Así, los modos tienen consistencia y sustantividad —no son meros «accidentes» de la sustancia, como decía la tradición—, y además son eficientes, de manera que cada individuo se define por lo que hace *(esse est operari)* según sus posibilidades naturales, no está clausurado sobre sí. Bien puede hablarse, entonces, de una co-acción de potencias individuales, lo que tanto puede conducir al choque y la coerción como a la composición y la suma de fuerzas. En el caso humano, ese apetito constitutivo se llama «deseo» *(cupiditas)* en cuanto que hay conciencia del mismo (E3P9S) y puede ser cualificado mediante

los diversos aprendizajes, en cuyo caso la cooperación se traduce en un acuerdo social y político para el ejercicio de la libertad. Por cierto que todo ello implica el carácter abierto y relacional —«ecológico» en sentido lato— de cuanto existe, de manera que los seres más flexibles y complejos se regeneran constantemente y en un hombre puede hablarse de continua recreación física, afectiva e intelectual, hasta llegar a concebir la existencia como empresa y proyecto. Esto es lo contrario de la muerte. En resumen, la potencia o esencia activa *(essentia actuossa)* es la clave para afirmar la realidad en su actividad múltiple y para entender la vida humana como lucha, a menudo agónica y polémica, pero también como afirmación gozosa. Y poco a poco se irá viendo cómo todas estas semillas conceptuales dan fruto.

Neutralidad

La palabra no significa asepsia o falta de compromiso, sino lo contrario: sólo cuando se reconoce el ser en su desnudez, sin prejuicios, es posible descartar miradas parciales y reductoras, lo que a su vez permite pensar el deber-ser moral sin interferencias. Digamos, con otra terminología, que una estructura ontológica bien captada por el pensamiento escapa a las superestructuras ideológicas que con frecuencia la aplastan, sobre todo al añadir suplementos de valor y de sentido postizos, ajenos a la cosa misma, por muy útiles y consoladores que parezcan. Tal es el titánico esfuerzo desmitificador que emprende Spinoza, a sabiendas de que va absolutamente contracorriente: ver las cosas como son —comprender y no juzgar, repite una y otra vez—, aunque a los hombres eso no les guste, pues buscan emociones compensatorias, y prefieran ser engañados (TTP Praef.). Bajo este punto de vista, como otros antes y después, la postura del filósofo puede llamarse positivista, de acuerdo con el fisicismo ya citado y con un modelo de razón fuerte que pretende conocer —al modo matemático— sin apenas mediaciones y sin dar pie a interpretaciones extrínsecas.[33] El paso del tiempo y la toma de conciencia de los muchos condicionantes en la labor cognoscitiva, así como de la inevitable interacción hermenéutica entre sujeto, objeto y contexto, muestran que eso no es posible y ni siquiera deseable. Pero menos aún debería darse cierta «volatilización» de las ideas de verdad e incluso de realidad, entre otras cosas por medio de la confusión entre cosa y signo o imagen, ser y valor, hechos y deseos, etc., en función de unos u otros intereses.[34] El pensador holandés sale al paso de todo ello desde la óptica naturalista que ansía desenmascarar lo que considera engaño y superstición, en la estela trazada por Demócrito y Epicuro. Afirmar lo real también supone emprender este combate para limpiarlo de adherencias y tergiversaciones.

Spinoza ofrece un compendio excelente de estos asuntos en el Apéndice de la parte primera de la *Ética*, donde se enfrenta al prejuicio mayor que es el finalismo:

> […] todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él.

Los seres humanos proyectan sus intereses y necesidades tanto hacia el Dios que conciben a su imagen y semejanza (no al revés) como hacia la naturaleza que estaría dispuesta para servirles, y lo hacen en función de «su ciego deseo e insaciable avaricia», acabando en la instrumentalización de lo divino y de lo mundano. Luego la perenne idea del pensamiento occidental de que en la naturaleza hay un diseño finalista y un designio providente se convierte en la base de la tergiversación de lo real: las cosas no cuentan por sí mismas, sino por el lugar que ocupan y el papel que desempeñan en el plan cósmico. Es decir, el sentido dado desde fuera suplanta al objeto como tal y la supuesta armonía se impone al orden causal, a lo que se añade una creencia escatológica que domina al conjunto e infecta de utopías falseadoras la organización social. Semejante planteamiento concede gran poder a quienes se erigen en intérpretes de la voluntad de Dios («ese asilo de la ignorancia») y, por tanto, en administradores directos o indirectos de la existencia. Por eso se oponen violentamente al conocimiento racional que les niega autoridad y privilegios, pues se funda en las causas eficientes y no finales, así como en la crítica a las «cualidades ocultas», los milagros y, por extensión, a cualquier «ultramundo» que gobierne a éste. A Spinoza, en fin, no le perdonaron su empeño secularizador y por tanto subversivo, pues el nuevo saber científico era en efecto un contra-poder respecto al vigente.

La refutación, ya iniciada en el apartado anterior, de una voluntad superior que legisle se completa ahora con la idea de que sería absurdo un Dios que produce excepciones en el orden natural y más aún que hace todo con el propósito del bien, sometido a «un modelo» o a «un destino» externo a él (E1P33S2). Además de degradar su realidad absoluta y perfecta por hacerlo moralmente dependiente del supuesto bien, tal desvarío es desmentido a diario por el imperio de las leyes naturales y por el triunfo frecuente de su contrario, la injusticia y la maldad, como recalca en el Apéndice. La moralización, por lo demás, se concreta en las nociones abstractas de Bien y Mal, supuestos principios esenciales ajenos a las cosas mismas, y que sirven para hacer un uso

erróneo de la pareja perfección-imperfección

> en cuanto referimos los individuos de la Naturaleza a este género, y los comparamos unos con otros […] y no porque les falte algo que sea suyo o porque la Naturaleza haya pecado. En efecto, a la naturaleza de una cosa no le compete nada sino lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y […] sucede necesariamente. (E4Praef.)

El texto conecta con los ingredientes aparecidos al hablar de la «posición» del autor: la realidad o necesidad particular de los seres no permite juzgarlos desde fuera según «modelos ideales» superpuestos y al margen de su génesis causal, sino que deben reconocerse independientes del prejuicio o del capricho humano e irreductibles en su heterogeneidad, por lo que es mucho mejor hablar de «lo bueno y lo malo» dentro de las circunstancias sociales y según criterios o fines convenidos. Entonces la valoración moral o de otra índole es legítima y racional, pues no se basa en la imaginación que compara y desvirtúa al proyectar el apetito humano a las cosas, sino en el marco de referencia que proporciona el «consenso común» del Estado (E4P37S2). Lo cual no quiere decir que sólo haya una moral civil, sin derecho a la libertad de conciencia, sino que: *a*) se distingue lo natural de lo cultural, y *b*) se opta por la convivencia reglada dentro de la cual tendrá cabida la experiencia propiamente ética.

El problema es que esta actitud, de entrada «amoral» en cuanto respetuosa con la entidad propia de los seres y las cosas, es tachada de absoluta inmoralidad porque niega que haya un orden natural ya establecido con ese fin piadoso y porque todo lo fía al dictamen de normas y valores sólo humanos. Al parecer, esto resulta monstruoso y poco fiable para sus detractores, quienes no se detienen en la feroz controversia entre las religiones a la hora de interpretar ese supuesto orden moral previo ni en la oculta soberbia del antropomorfismo que lo utiliza a su gusto, aunque se disfrace de obediencia. Para evitar disputas y confusiones, reitera Spinoza,

> yo no introduzco a Dios como juez; de ahí que valoro las obras según su propia calidad y no según el poder de quien las efectúa; e igualmente el premio que sigue a la obra se deriva de ella con tanta necesidad como se sigue de la naturaleza del triángulo que debe ser igual a dos ángulos rectos. (Ep 21.)

De nuevo importa una consideración inmanente, en este caso interna al acto mismo (no a la doctrina), de manera que en él va insita la consecuencia inmediata y automática, no surgida por la comparación externa respecto a deberes, premios y castigos. El resultado se evalúa en términos de aumento o descenso de potencia del sujeto, así como en los afectos asociados de alegría o

tristeza, tal como los filtra la razón y no el capricho arbitrario, pero de eso se hablará después. Lo que importa ahora no es la sanción ajena, ni la intención nominal ni los prejuicios sociales, sino los efectos positivos o negativos que experimenta cada uno. Así, a la autonomía ontológica de la que se habló antes le corresponde la autonomía ética de los hechos: a los fines subjetivos, sean éstos o aquéllos, declarados, confusos o inconscientes, les enmienda la plana la calidad objetiva de los actos y sus consecuencias privadas y públicas.

Visto en conjunto, este enfoque neutral rechaza igualmente la ilusión optimista y el lamento pesimista, tanto en el plano personal como en el colectivo: del mismo modo que no se acepta una providencia rectora ni una teodicea (la justificación del mal en la historia para salvar la bondad divina), tampoco cabe creer en una decadencia general o en el progreso de corte historicista, es decir, basados ambos en el curso inexorable de las cosas. Así se da la paradoja de que el acusado como filósofo determinista deja margen a los acontecimientos humanos y no se embarca en visiones ideologizadas de imposible comprobación, pues nada está predestinado. Podría concluirse con una idea de Clément Rosset que resume bien esta posición: aquí rige el «principio de realidad suficiente», en virtud del cual no hay que buscar un fundamento o una justificación ajenos a ella, como a menudo se hace para rehuir su «crueldad», es decir, «el carácter único y, por lo tanto, irremediable e inapelable de esa realidad», tantas veces áspera y siempre «cruda».[35] Spinoza no condesciende a las ortopedias de sentido externo y asume las cosas sin más, ésa es su «necesidad» no disimulada o edulcorada. De ahí que al final hallamos cierto «campo de juego neutral» para el desenvolvimiento de la vida humana, sin condiciones previas a favor (por ejemplo, un plan de salvación) o en contra (por ejemplo, el pecado original), y sólo queda la facticidad de un mundo en el que todo tiene causas y efectos, donde el ser humano debe crear parcelas propias de significado y bienestar solidario. Las opciones de fondo están delineadas en esta «posición» y cada cual elige la que quiere, claro está, pero a condición de no manipular las posturas.

Concepción

Con el mismo propósito de síntesis, se ofrecen algunos conceptos o, mejor, núcleos temáticos que operan como nudos en la red general del discurso. Hay que mostrar cómo se constituyen las diversas clases de identidades a partir de la relación todo-parte, sea la naturaleza en un plano macroscópico o el ser humano

en otro microfísico, así como la figura polivalente del «individuo compuesto» que en cierto sentido media entre ambos. Y esto, a su vez, desde una perspectiva intensional (dimensiones internas, correlaciones o paralelismos) y otra extensional (articulación física, composiciones espaciotemporales). El eje de todo ello es integrar diferentes aspectos, ya que toda realidad es multilateral y polimorfa.

Identidad intensional

Vamos a utilizar parejas de términos de acuerdo con un modelo dual (no dualista), frecuente en el espinozismo, para indicar la bidimensionalidad y/o el desdoblamiento de las instancias en polos opuestos y complementarios. El esquema puede aplicarse a dos líneas de exposición, una de corte más teórico (ontología y antropología) y otra más práctica (epistémica y ética). Se intenta seguir una secuencia iterativa, donde hay cuatro parejas de conceptos y cada una da lugar a la siguiente en bifurcaciones sucesivas que añaden contenidos y matices. Recuérdese que ya han aparecido ejemplos significativos de diferente tipo, tales como la identidad compleja de Dios y la Naturaleza, extensión y pensamiento, esencia y potencia, necesidad y libertad, realidad y perfección…, o el nexo bidireccional de sustancia y modo, causa y efecto, bueno y malo, etc., en sus respectivos contextos.

1. *Natura naturans y natura naturata* (naturaleza naturante y naturaleza naturada) para la vertiente ontológica: lo naturante es lo que es en sí y se concibe por sí, luego incluye a los atributos de la sustancia y se refiere a Dios en cuanto que es causa libre, mientras que lo naturado se sigue de la necesidad de su naturaleza, o sea, los modos en cuanto que son en Dios y se conciben por él (E1P29S). Se trata finalmente de lo mismo, como ya se dijo, pero al hilo de estos términos[36] se introducen algunas distinciones sutiles que ayudan a enriquecer la densidad de lo real: así, puede hablarse de lo originario y su desenvolvimiento, del polo productor y el producido (que no pasivo, pues expresa también potencia), de lo implicado y lo explicado, el todo que se autodetermina y las partes heterodeterminadas… Son aspectos de larga tradición y alcance en los que no cabe detenerse, pero que contribuyen a evitar una lectura «plana», estática y un tanto amorfa del ser.

La otra gran novedad es que en el seno de lo naturado deben añadirse al discurso los «modos infinitos», que no son mediadores entre uno y otro plano, sino claves universales de constitución para las cosas y que además acercan la naturaleza a la experiencia humana. A su vez, se distinguen dos variantes: *a*) los

modos infinitos inmediatos, que son el movimiento y el reposo (M-R) en el atributo de la extensión y el entendimiento infinito en el pensamiento, lo que implica que toda realidad corpórea se estructura según una relación M-R que aglutina sus corpúsculos y que ésta tiene su correlato en una idea especular también compuesta, generada por ese entendimiento impersonal (aspecto formal) que expresa la potencia pensante de Dios, de manera que esa idea es una parte del gran todo llamado idea de Dios (aspecto objetivo), y *b*) los modos infinitos mediatos que se refunden en la *Facies totius universi* (o faz del universo), que es la integración de las dimensiones física e inteligible, esto es, las dos caras paralelas que constituyen todas las cosas (véanse para todo ello, en especial, Ep 64, E1P16, E2P3, E5P40S). Este último conjunto encarna algo así como el «mundo» más cercano y también se denomina «individuo compuesto», por cuanto es una gran estructura conformada por individuos singulares que se ensamblan en niveles crecientes de composición. Es interesante que esa articulación en escalas sucesivas de complejidad permita concebir identidades plurales y compuestas en distinto grado, que son un todo y una parte a la vez, según la perspectiva adoptada hacia abajo o hacia arriba. Sólo adelantamos (en el próximo apartado sobre la identidad extensional se comenta el boceto de física) que el Individuo infinito o gran todo permanece inmutable (cantidad constante de M-R e idea única de ideas), mientras que sus partes finitas bullen en continua actividad e intercambio. El resultado es que cada individuo está constituido por una malla de relaciones directas o remotas que le dotan de distintos marcos de referencia, algunos comunes y otros no, dentro de los cuales tiene que existir.

2. Pues bien, cualquier individuo es una pareja cuerpo-idea, lo que en el caso humano —vertiente antropológica— supone que «la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es, el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo» (E2P21S). Doble dimensión, de nuevo, con el matiz importante de que alma es la traducción del término latino *mens* (en rigor, mente) y no de *anima* (sentido tradicional), lo que ya indica una aproximación naturalista donde el alma sólo es la percepción de lo que ocurre en el cuerpo, y «el cuerpo humano, tal como lo sentimos, existe» (E2P17S). En este momento de la exposición de Spinoza el cuerpo tiene preferencia para enraizar al sujeto en tierra, por así decir, de manera que veamos surgir una constitución de lo humano que hoy llamaríamos psicofísica y fenomenológica: somos lo que percibimos y la conciencia nace de la experiencia corporal, a la que «cartografía».[37] De hecho, una mayor complejidad orgánica posibilita mayor versatilidad en la interacción con el medio, y esto se refleja a su

vez en una mayor capacidad mental, como se verá. Pero el punto crucial ahora es captar el origen fisiológico y casi inductivo de la mente, de acuerdo a la siguiente secuencia que resumimos: hay contactos con el entorno de los cuales queda huella corpórea (que es la afección [del latín *affectio*]) y de ésta se tiene una idea (que es el afecto o *affectus*) como primer grado de consciencia; y cuando se tiene idea de la idea (de la afección), es decir, idea del afecto, se logra la autoconciencia o reflexión sobre sí. En ese proceso el hilo conductor es la capacidad interna de las ideas para desdoblarse y el eje mediador es la inserción en el mundo, pues sólo el hecho de interactuar con él permite dotar de contenido a la mente a través de la experiencia del cuerpo, en un camino de ida y vuelta cada vez más sofisticado (E2P19, 23 y 29; E3P30). El entorno obliga a la apertura y al dinamismo del individuo, en el marco de las relaciones múltiples que le atraviesan, hasta desembocar en el pensamiento autorreferente. Visto desde otro ángulo, cuerpo y mente están siempre «en situación», involucrados en el tráfago de lo real, y es justamente eso lo que los activa y pone a punto.

3. Los afectos, como se acaba de ver, son el resultado relativamente duradero de ese contacto y el contenido primario de la vida psíquica —vertiente práctica—, en cuanto que expresan en el sujeto el flujo de comunicación entre el adentro y el afuera (primera bipolaridad). Además, implican una doble dimensión, emocional e intelectual:

> Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que se designan con el nombre de afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea aunque no se dé ningún otro modo de pensar (E2Ax3).

Es muy sugerente (aunque no todas las ideas conlleven afectividad) un enfoque que anticipa en alguna medida lo que hoy se llama «inteligencia emocional», pues en definitiva se trata de conocer los afectos mediante su idea y así poder gobernarlos.[38] Visto desde otro ángulo: «Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones» (E3Def3). El énfasis se pone en la experiencia orgánica, de entrada corpórea (no mental como algo ya disociado o puramente intelectual), según la secuencia mundo-afección/ afecto-potencia, de manera que hay una continuidad entre los términos que desemboca en una reacción positiva o negativa respecto a la capacidad de obrar. La clave está en que la idea que expresa al afecto tiene una carga energética, por así decir, no es algo vacío o abstracto, sino que repercute

sobre el «deseo» (en su «variable constitución») y lo determina a hacer algo (E3AD), en una u otra dirección, de forma que el alma afirma por esa idea una mayor o menor fuerza de existir del cuerpo y, a su vez, es determinada «a pensar tal cosa más bien que tal otra» (E3AD). Luego hay implicaciones psicofísicas e intelectuales de carácter recíproco, lo que abre el terreno propiamente ético cifrado en cuáles sean y cómo se establezcan esas relaciones.

Eso significa, por otro lado, que Spinoza no disocia razón y afectos (segunda bipolaridad) en tanto que los afectos del ánimo son parejos a la actividad pensante: ésta los genera con las ideas claras o confusas que se hace de lo que ocurre y así modifica el estado de la persona, de manera que a la larga sólo cualifica su vida si aquéllos son dichosos. Por otro lado, tener un tipo u otro de afectos influye para bien o para mal en la aptitud razonadora. Digamos que el nexo es la potencia común que subyace a ambos planos, pues en última instancia razón y afectos se traducen en «fuerzas» (favorables o no), y lo que cambia su signo es que se las comprenda (saber digerir y dirigir los afectos), asunto que a su vez remite a conocer su origen casual. Por eso se afirma que «si podemos, pues, ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; de lo contrario, una pasión» (E3Def3). Y esta tercera bipolaridad indica con claridad que la ética consiste en ser más activos que pasivos, esto es, en producir internamente los efectos psicofísicos o, al menos, en entender los que sobrevienen, de tal modo que esas afecciones se transforman en afectos lúcidos. Eso supone que el sujeto sea más o menos independiente y no esté sometido al albur de las circunstancias y de los encuentros con otros individuos, lo que se plasmará en el predominio global de la alegría sobre la tristeza, con todas las especificaciones afectivas de cada caso. Y también influirá el concurso de otros elementos, en especial los sociopolíticos, dado que nadie es autosuficiente y hay formas de dependencia insoslayables que son igualmente benéficas o perjudiciales, por ejemplo en el momento de proporcionar la decisiva educación de los afectos (E3AD27).

4. En otro orden de cosas, hablar como se ha hecho de la causa adecuada nos sitúa ante la vertiente epistémica, pues se trata de aquella «cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma» (E3Def1). Esta causa, entonces, es la que explica lo sucedido y permite entenderlo por sí sola, de ahí que sea deseable ser causa adecuada de la mayor parte de sucesos en la propia vida, es decir, tener las correspondientes «ideas adecuadas» o verdaderas de las cosas y ser dueño de uno mismo para gobernarse en lo fundamental. El conocimiento es el vehículo para lograrlo, y las nociones comunes son el instrumento de la razón

para ubicarse en el mundo: tal como se dijo al iniciar la «concepción», conocer lo común a las cosas permite orientarse y conectarse selectivamente con ellas, sea en el contexto inmediato (discriminar los diferentes grados de comunidad con alguien o algo) o en el remoto (captar el parentesco último de todo lo que existe). Por cierto que, además, eso tranquiliza, pues uno reconoce que es una pequeña parte de algo mucho mayor, que las cosas «necesariamente» le desbordan en bastantes ocasiones y que debe aceptarse «con ánimo tranquilo una y otra cara de la fortuna» (E2P49S). Importa repetirlo, como hace el autor, y así desarrollar lo que podría llamarse cierto «espíritu deportivo» ante la vida, cuyo resultado es la serenidad —después de haberlo intentado todo— ante lo inevitable. Es otra vía, no tan paradójica como parece, de afirmarse dentro del universo y, por consiguiente, de integrar de buen grado la propia potencia en la del absoluto. No se trata del dicho «si no puedes vencerlo, únete a ello», sino de la convicción de hacer lo mejor en cada momento sin claudicar, e incluso, por encima de otras consideraciones, de mostrar confianza en el devenir…[39]

Es la otra cara de la virtud, sin que haya merma de potencia, aunque bien es cierto que en la vida cotidiana el sujeto intenta actuar por sí e imponer su deseo: «Por virtud y potencia entiendo lo mismo; […] es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza» (E4Def8). Uno es virtuoso cuando es autónomo y hace valer su naturaleza esencial, y para eso hay que tener algún conocimiento que sirva de guía eficaz, lo que aumenta los isomorfismos ya conocidos entre los diferentes planos: ser causa adecuada, conocer, ser potente y virtuoso son actos equivalentes. Esta línea argumental que enlaza aspectos no se rompe porque no hay interferencias ajenas, en particular de la voluntad, que solía señalarse como el quicio de la virtud. Por eso es tan notable que Spinoza identifique entendimiento y voluntad como una sola y misma cosa, y además caracteriza el resultado no como una facultad abstracta y general, sino como la afirmación o negación inherente a cada una de «las voliciones e ideas singulares [que] son uno y lo mismo» (E2P49D). Lejos del voluntarismo, lo que importa es el peso específico del pensamiento particular (no los universales cognoscitivos ni los deberes morales genéricos) y su correspondiente repercusión en términos de aumento o disminución de potencia. De ahí que añada que una idea no debe equipararse a una imagen o una palabra, como si fuera «una pintura muda» o se pudiese «querer contrariamente a como se siente» con sólo decirlo; por el contrario, tiene efectos intelectuales, emotivos y prácticos inmediatos (E2P49S). Lo decisivo es el anclaje en la experiencia concreta que suprime el supuesto alcance ilimitado de la voluntad —así lo pensaba Descartes con casi toda la tradición— y su papel como guía del

entendimiento con fines moralizantes. En cambio, lo único eficiente es el saber y el sentir del momento, a lomos de una potencia también en situación, no el sueño de omnipotencia de una voluntad extrañamente compatible con la negación humillada de las propias fuerzas.

Reaparece, entonces, lo que hemos llamado en un sentido amplio «positivismo», ahora entendido como el hecho de ceñirse a las cosas… aquí y ahora. A partir de este eje vertebrador de la experiencia se desarrolla todo lo demás, incluidas algunas «enseñanzas para la vida» que Spinoza pronto extrae en el mismo lugar, como si esta actitud de fondo bastara para ello. Enseñanzas prácticas tales como obrar por la virtud misma sin esperar recompensa (externa), aceptar los «sucesos de la fortuna» que no están en nuestra mano, favorecer la vida social tolerante, solidaria y en concordia, y promover un modo de gobierno orientado a la libertad en lugar de a la servidumbre (E2P49S). En el final de la segunda parte de la *Ética* ya es posible ofrecer de modo claro esos dos consejos fundamentales para la intimidad personal y otros dos de cara a la convivencia, como si fueran suficientes para extraer los mayores beneficios del conocimiento adecuado o sirvieran, de no darse éste, para amortiguar los problemas. Ya se ve que no hay tosco fatalismo ni resignación, sino formas de sintonizar con el mundo y actitudes de fondo que son las condiciones para navegar sus muchas corrientes…, lo que las convierte en plataforma que ayuda al aprendizaje propiamente racional y en respuesta posterior a las situaciones donde no llegue éste.

Identidad extensional

Un rasgo muy notable de la visión global de Spinoza es que descarta la simplificación del mecanicismo de corte atomista y del organicismo de corte holista, por más que afirme la causalidad como principio universal y la integración de las partes en un todo. Puede afirmarse que su postura estaría a medio camino de ambos, en una suerte de modelo físico relacional tremendamente fecundo, del que ya se han dado algunos indicios y que ahora conviene rematar. El autor holandés desconfía del aserto que reduce los cuerpos a materia inerte y olvida sus virtualidades, lo que conduce al dualismo más irresoluble —como en Descartes— y a un cierto espiritualismo —como en Leibniz— que complete lo que no alcanza a explicar esa física. De ahí que comience diciendo que todos los individuos «están animados» *(animata sunt)* en diversos grados (E2P13S), sin que esta tesis caiga en ninguna clase de animismo extranatural, pues sólo responde al imperio de la potencia de la que todos participan en alguna medida y a la dinámica derivada de ello. Por otro lado, hay

que insistir en que el boceto de física surge en la *Ética* cuando el pensador trata el cuerpo humano y sus aptitudes específicas —básicamente de apertura y relación—, para así poder explicar las capacidades del alma que son directamente proporcionales,[40] de modo que cuanto mayor es el registro para obrar y padecer de aquél, mayor será también el de ésta. Por eso, entre otras cosas, no hay lugar para la famosa «duda» cartesiana ni la solución del «pienso luego existo»: la previa e irrefutable experiencia orgánica en el mundo es la que permite fundar «después», como un axioma más, que «el hombre piensa» (E2Ax2). Y es que, sin romper ninguna ley universal, la materia animada[41] puede alcanzar niveles de extraordinaria complejidad a la hora de explicar la constitución de lo real y del ser humano.

Una vez sentado que el movimiento y el reposo (M-R) constituyen el código binario común a todos los cuerpos —su ley de articulación— y que cada uno tiene su particular combinación definitoria, a la que corresponde un grado singular de potencia, puede decirse que hay cuatro nociones capitales en esta física que ya estaban en el ambiente, pero que con Spinoza adquieren gran alcance: *a)* la «composición» en virtud de la cual los cuerpos simples se unen en cuerpos de segundo grado y éstos en otros de tercero, etc., de complejidad creciente, según se dijo ya al hablar del individuo infinito; *b*) lo que supone que esa «proporción» esencial permite el intercambio de los cuerpos, y las modificaciones del tamaño, de la dirección del movimiento y de la figura externa, a la par que permanece el vínculo característico que es su forma intrínseca (E2P13Ax4, 5 y 6); *c*) esta «conexión» se presenta, por tanto, como una clave flexible dentro de sus límites y no es un dato absoluto, sino una relación constante dentro de la variación, de manera que hay dinamismo y apertura radicales; *d*) lo que, a su vez, dota de «equilibrio» entre lo centrípeto y lo centrífugo a las partes así unidas, en una especie de simbiosis hacia dentro y posibilidad de lo mismo hacia fuera. Los individuos, en resumen, se componen de cuerpos (E3P13Ax3) y están dotados de una fuerza propia y una ductilidad que los hace muy versátiles.

Este sencillo esquema es más productivo de lo que pueda parecer y se aplica con éxito a otros campos, como habrá ocasión de comentar. De momento, ya sabemos que «la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad» (E2P13L7), lo que afirma la plenitud de lo plural en lo unitario y viceversa, así como una escala diferenciada de proporciones constitutivas que culminan en una idea de naturaleza entendida como «relación de relaciones». Desde un punto de vista actual, semejante flexibilidad ontológica podría

caracterizarse como «ecosistémica»:[42] cada individuo es un sistema abierto que integra partes menores hacia dentro y se inserta en otro mayor hacia fuera, atravesados todos ellos —según el grado y el nivel— por flujos de materia (cuerpos menores), energía (potencia) e información (especialmente en el caso humano), lo que les permite interactuar de acuerdo a su proporción interna y a los patrones estables comunes a un grupo, además de reorganizarse a tenor de los cambios y de los choques inevitables. El hombre, en concreto, es un individuo compuesto muy diferenciado internamente, lo que lo hace más apto y más complejo, capaz de una mayor plasticidad y de tener frecuentes intercambios con el medio para regenerarse, a partir de lo cual puede evolucionar como proyecto vital en marcha y tiene la habilidad para transformar cuanto le rodea (E2P13Post), en retroacción permanente de sujeto y mundo. De esta base psicofísica, no se olvide, surgen las demás peculiaridades humanas.

Spinoza va más allá de la idea cartesiana del «hombre máquina» y da pie a dimensiones desconocidas, como cuando dice que nadie sabe «lo que puede el cuerpo» (E3P2S) y enumera casos singulares (sonambulismo, etc.); o cuando plantea la cuestión de cómo interpretar la amnesia, que es un cambio cualitativo de personalidad sin alteración de la proporción M-R (E4P39S). Se intuyen así formas complejas todavía desconocidas y no explicables sólo por la mecánica, cuyo conjunto podría concebirse hoy como un proceso «autopoiético» de desarrollo, en virtud del cual el hombre se auto-eco-constituye y se auto-hetero-determina a través de múltiples actos y relaciones (físicas, emocionales, simbólicas, sociales, políticas). Esto es su alimento de todo tipo, lo que le hace dependiente a la vez que le proporciona recursos para ser independiente, y en cuyo entramado tiene que conducirse con criterio y acierto para crecer como persona, o, al menos, para no sufrir. Por lo demás, esas relaciones son un subconjunto —nótese que cultura y naturaleza se interpenetran a todos los efectos— de la gigantesca red general de encuentros constructivos y destructivos tejida con el hilo de todos los individuos en acción, incesantemente, donde casi nada está prefijado y cualquier cosa se convierte eventualmente en una oportunidad o un peligro.

El otro campo paradigmático para continuar con esta lectura es la vida política en el Estado, pues éste no es otra cosa que un individuo compuesto de grado superior, donde surgen relaciones «ecológicas» específicas. Lo peculiar del tema es la búsqueda de conciliación entre las subjetividades singulares y la objetividad de las instituciones, de modo que la «multitud» esté integrada por individuos que no pierdan su derecho o poder y que, no obstante, se conduzcan «como un solo cuerpo» y «una sola mente» (TP 2/16 y 21, 3/2 y 7; TTP Praef. y 17; Ep 50). Como se ve, aquí rige el modelo psicofísico cuerpo-mente ya tratado,

precisamente para extraer el jugo de su complejidad y poder aplicarlo al fin político de la unión equilibrada sin masificación. De hecho, Spinoza distingue un «alma» del Estado entendida como la unidad de poder plasmada en la legalidad *(status civilis)*, según TP 3/1 y 2; 10/9; el «cuerpo» o sociedad *(civitas)* organizada de sus miembros, con los asuntos públicos colectivos *(respublica)*, según TP 3/1 y 4/2; y lo que podría llamarse la gestión de todo ello, equivalente a la «conducta» humana con su dinámica de acción y de pasión. Reaparece así la visión de un todo multiforme constituido por partes obedientes a la autoridad que las unifica, pero también existe una pluralidad irreductible de personas que aspiran a tener garantía legal de sus libertades. Asimismo, como en la física, se trata de un marco general de fuerzas sometidas a concordancias y oposiciones, donde todos los individuos son sujetos y objetos de poder simultáneamente, y en definitiva tienen que organizar su vida a caballo entre la esfera pública y la privada (TP 3/2, 5, 9 y 12). La política, en fin, es otro juego de conexiones, choques y equilibrios en permanente reconfiguración, dentro de unos cauces establecidos.

Más revelador aún es el uso frecuente de las nociones centrales de composición y proporción: las instituciones deben representar a todos los sectores de la sociedad de manera escrupulosamente proporcional y además deben renovarse mediante elecciones periódicas, todo lo cual está reglado por relaciones casi matemáticas y procedimientos estrictos y detallados (TP 7/18 y 26). Además, las instituciones se componen o articulan en niveles crecientes que van de lo local a lo provincial y de ahí a lo nacional, cuya función es distribuir y contrapesar el poder en aras del consenso y del equilibrio, de ahí que uno de los mejores sistemas sea el federalismo descentralizado (TP 9). Con el mismo espíritu se establece que haya cierta diferenciación entre los sistemas ejecutivo, legislativo y judicial, con diversas fórmulas según el modelo. Spinoza se inspira en la República holandesa de su época, pero los criterios organizativos que diseña según pautas físicas pueden aplicarse a cualquier régimen con las adaptaciones oportunas. Lo importante es que el Estado sea un organismo sano y eficiente, de forma que asegure su conservación y prosperidad guiándose por cierta prudencia racional como cualquier sujeto, para lo que son imprescindibles algunos dispositivos: una buena administración de sus relaciones internas (al modo corpóreo), la libre circulación de informaciones (al modo mental), la capacidad de autodefensa y de comercio (en beneficio de su potencia) y la colaboración establecida en alianzas con otros estados (como base de los intercambios con el entorno), según puede entreverse, por ejemplo, en TP 6/19, 7/8, 11. Lo cierto es que el esquema de articulación y de comportamiento es análogo al de los individuos humanos según un modelo fisiológico de

autorregulación, y puede concluirse que la política es concebida como una auténtica física del poder.

Vale la pena destacar que este paradigma concibe cualquier clase de identidad —sea personal o política— como aquella en la que la «forma» (su estructura y organización) se funde con su «proceso» (la constante actividad regenerativa) mediante las múltiples relaciones constitutivas (de proporción y composición) que son siempre dinámicas, de manera que el resultado es la vitalidad mutua del todo y de las partes. No menos interesante, por último, es que estos rasgos pueden hallarse en otros ámbitos que ahora sólo cabe mencionar: las «nociones comunes» con las que opera la razón son, al fin y al cabo, «formas de conectar» cosas dispares mediante la búsqueda de lo común, que a su vez se expresa en diferentes escalas que van desde lo universal (por ejemplo, el M-R que atañe a todos los cuerpos) hasta lo particular (por ejemplo, una íntima concordancia subjetiva), a la vez que se mantiene la distinción de las esencias singulares (que serán objeto específico del conocimiento intuitivo). Esta especie de federación ontoepistémica guarda un claro parecido con lo que ocurre en las federaciones políticas, sea en el plano interno o entre estados: el establecimiento de instituciones comunes no homogeneizadoras. En otro orden de asuntos, la primera caracterización de lo bueno y lo malo se da en función de lo que favorece o perjudica la proporción de M-R que constituye al individuo humano (E4P38 y 39), o se distingue al sabio del necio, dentro de la escala de grados posibles, atendiendo a la proporción de ideas adecuadas e inadecuadas que tengan (E5P20S), pues éstas implican afectos y definen un estilo de vida en conjunto. Luego las dimensiones epistémica, ética y política también están caracterizadas, en alguna medida inicial, por categorías físicas que permiten establecer vínculos internos en cada una y relaciones transversales entre ellas.

Intención

Esta última esfera recoge los objetivos éticos y políticos que se alzan sobre los pilares anteriores, esto es, los ideales que guían la conducta individual y colectiva hacia un modelo de excelencia. La línea maestra común consiste en real-izarse, lo que significa crecer en potencia y conocimiento, fuerza interior y creatividad, desde la alegría que caracteriza al sabio y con la ayuda de la convivencia pacífica, libre y segura en el buen Estado. Siguen algunos trazos básicos de los dos campos.

Intención ética

A partir de la «posición» afirmativa de la propia naturaleza y de la «concepción» de la virtud como potencia autónoma, está claro que la excelencia ética estriba en el autogobierno de los afectos mediante el conocimiento y, por tanto, en que la acción prime sobre la pasión. Antes de entrar en detalles, conviene recordar que no valen los imperativos dogmáticos de ninguna clase, sino más bien la experiencia filtrada por la razón que acopia cuanto le es útil en esa empresa de largo alcance. Por eso quizá se reformulan algunos puntos de partida en un sentido pragmático:

> Una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana que contemplamos nos será útil […]. Así, pues, entenderé en lo que sigue por bueno, aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo […]. Por malo, en cambio, entiendo aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir ese mismo modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo. (E4Praef.)

Aquí se diseña una estrategia gradual de orientación del comportamiento, para lo que se adopta una mirada por primera vez comparativa —externa a la cosa natural misma— en relación al modelo acordado. Este deliberado cambio de perspectiva hacia el ámbito de la cultura (valores y códigos convencionales) obedece a la importancia de la vida social, pero también al hecho de tener una guía que sirva de referencia en cualquier circunstancia, incluso cuando se duda o no hay conocimiento seguro. De este modo, el ideal libremente asumido por el sujeto, no impuesto desde fuera, es un estímulo permanente que ejerce un poderoso efecto de sugestión: Spinoza dice en el texto citado «tenerlo a la vista» y recurre en otro lugar a técnicas que hoy llamamos de visualización, tales como conservar en la memoria «principios seguros» y aplicarlos continuamente en los casos que se presenten, imaginar posibles peligros y cómo evitarlos o afrontarlos y, en general, fijarse en los aspectos positivos (lo bueno) de cada cosa «para que así seamos siempre determinados a obrar por el afecto de la alegría» (E5P10S). La perspicacia psicológica de este entrenamiento mental y afectivo habla por sí misma y refrenda la variedad de recursos utilizados para lograr la vida buena.

Ahora bien, el modelo o ideal regulativo no puede ser definido caprichosamente, pues ello produciría los efectos opuestos a los deseados y conduciría al enfrentamiento, luego hay que converger hacia lo que consideran bueno para la naturaleza humana «los hombres que viven según la guía de la razón», dado que «obran necesariamente lo que es necesariamente bueno» para todos y se promueve así la concordia y la común utilidad (E4P35). Es importante que el modelo se base en personas que dan muestra real de virtud, ya que —

aunque muchas veces «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor» (E4P17S)— ellos prueban que es posible alcanzar un bien supremo del que todos pueden gozar «porque esto se deduce sin duda de la esencia humana misma en cuanto es definida por la razón» (E4P36). El racionalismo encarnado en ejemplos vivientes supone que es posible conocer y seguir lo mejor para el hombre habitualmente, y así ofrecerlo con certeza universal porque es lo común a todos: sólo hay una naturaleza humana universal, ajena a etnicismos o divisiones sustantivas (TP 5/2). Pero aun así queda abierta la puerta para las adaptaciones y estrategias particulares que cada cual realice según su idiosincrasia y situación, tanto más cuanto que nadie es por completo racional y la sabiduría no está al alcance de la mayoría. Aunque la fe en la razón y en la supuesta unanimidad que genera ha decaído ostensiblemente con el paso del tiempo, no debería menospreciarse la experiencia personal de alguien como Spinoza, semejante en bastantes aspectos a la de otros sabios, fundada en argumentos y en aprendizajes contrastados. Con la muy relevante conclusión de que son los virtuosos los que crean valores con su síntesis viva de acción y contemplación, no es el deber el que crea la virtud, lo que sirve de acicate y guía para todos.

Detenerse en los llamados tres géneros del conocimiento ilustra bien la necesidad de unir racionalidad y experiencia para afrontar los diversos registros vitales: *a*) la «imaginación» es el tipo de saber confuso, basado en percepciones vagas o de oídas, y transmitido por signos (TIE 19; E2P40S2). El sujeto es pasivo, no tiene contacto directo con las cosas, se limita a heredar informaciones culturales, ficciones, prejuicios, o simplemente le llega de manera fortuita un conocimiento superficial, sin discernimiento ni certeza, variable y que tiende a la generalización (E2P17S; E2P47 y 49; TIE 27, 28, 93). Gran parte del bagaje convencional de cualquiera encaja con esta caracterización, y es innegable que resulta útil en la vida cotidiana como primera vía de orientación en el mundo y de aprendizaje práctico. Además, una vez descartados los elementos claramente fantasiosos, irracionales y supersticiosos, puede ser una herramienta constructiva muy notable si se consigue gobernar la «potencia imaginativa» como paso intermedio hacia la razón, por ejemplo si se pone al servicio del modelo de excelencia recién comentado (E3P12, P13, P28, P53 y P54). De hecho, hay pasiones dichosas que, sin ser bien comprendidas, favorecen —como causa ocasional— el ejercicio de la razón, pues aumentan la potencia cuando alegran el ánimo y predisponen al buen juicio. En una palabra, Spinoza no considera a la imaginación suficiente ni satisfactoria, pero tampoco descarta sus posibles beneficios, incluidos los que facilitan la convivencia de la gente corriente en una sociedad pasional.

La razón o segundo género se funda en las ya conocidas nociones comunes que relacionan cosas diferentes (sean dos, muchas o todas), lo que proporciona un marco de referencia estable —basado en las «propiedades de las cosas» que no varían— para la teoría y la praxis. Es un saber necesario en vez de contingente, lo que permite definirlo como seguro e inmutable, adquirido bajo el aspecto de lo eterno *(sub specie aeternitatis)*, es decir, no ligado a las mudanzas del tiempo (E2P29S, P40S1 y 2, P44). Aquí hay claridad y distinción, como reclamaba Descartes, pero rige más aún la estructura lógica de la verdad fundada en la certeza inherente y en la potencia de pensar (tanto innata como educada) cuando se la deja actuar con autonomía y rigor, lo que genera las ideas adecuadas que son explicaciones genéticas de las cosas. El hombre predominantemente racional sabe, en definitiva, a qué atenerse y está tranquilo, se comprende a sí mismo y al resto de individuos, humanos o no, en el seno de un universo perfecto (E3P49; E4P11; E5P5), lo cual no significa que siempre haya certidumbre, pues se da la paradoja de que en muchas coyunturas no conocemos la concatenación causal de los acontecimientos, por lo que las cosas se nos aparecen como «posibles» y no como necesarias, es decir, ininteligibles en mayor o menor medida, y así es saludable tomarlas —para «uso de la vida»— como algo abierto (TTP 4). Es importante tener la capacidad de optar entonces por lo probable o lo verosímil, apegarse al modelo de excelencia elegido y reaccionar ante la inevitable perplejidad tan bien como se pueda, para lo cual serán de gran ayuda los aprendizajes previos y el temple de ánimo.

Y es que saber desenvolverse con soltura en cualquier circunstancia y encajar los sinsabores es índice no trivial de sabiduría. Poco a poco todo ello impregna el deseo (la esencia humana), que se va haciendo reflexivo y sereno, proclive al gozo, orientado a la utilidad y la felicidad, más allá de la mera autoconservación que es su ley primera (E4P21, P23, P24), con la consiguiente calidad de los afectos. Aún falta la «intuición» o tercer género de conocimiento, el más poderoso por sus efectos transformadores y también el más escaso, si bien es propiciado por la razón cuando ésta se hace habitual, aunque la desborda como si se produjera un salto de nivel. Si la imaginación capta una parte del individuo como algo aislado y la razón conoce una dimensión común a muchos, pero no la totalidad de lo singular, la intuición consiste en aprehender la esencia individual por completo e inscribirla sin mediaciones discursivas en Dios o la naturaleza, esto es, comprenderla como expresión particular y directa de lo divino (E2P40S, P47S). Desempeña aquí un papel, claro está, el binomio clásico de la implicación y la explicación, de manera que la cosa intuida implica y explica lo divino con gran intensidad. No es fácil calibrar el sentido exacto de la posición espinoziana al respecto, pues describe este alto saber en el último tramo

de la *Ética* con términos superlativos de cierta resonancia mística, lo que incluye además la experiencia máximamente dichosa del «amor intelectual de Dios» y la unión que depara (E5P27, P32, P33, P36S). Sea como fuere, el autor deja claro que existe esta cualificación y no limita el alcance de su plenitud, por infrecuente que sea, a la vez que exhorta siempre al cultivo más asequible de la razón y aconseja atenerse a sus dictámenes éticos (E5P41). Con otras palabras, lo que propone es un conocimiento metarracional, nunca irracional y mucho menos antirracional.

Como ya se ha dicho, los afectos son la otra cara del proceso cognoscitivo y expresan la vertiente emocional del tipo de vida. Spinoza lleva a cabo un detallado y agudo estudio de éstos en la tercera parte de la obra, considerándolos como cualquier otro objeto, algo que debe ser entendido y no ridiculizado, «igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» (E3Praef.). Hay una gran variedad que procede de las afecciones entre el deseo o naturaleza individual y cada uno de los muchos objetos posibles, situaciones, etc., lo que da lugar a múltiples combinaciones afectivas, pero una vez más deben encontrarse las «propiedades comunes de los afectos y del alma» (E3P56), es decir, los resortes y las características generales que permiten condensarlos en las 48 definiciones que se ofrecen en el Apéndice de esa parte. Ya consta que el deseo o esencia de alguien está determinado a hacer algo en virtud de una afección, que es un aspecto innato o adquirido de su variable constitución, de manera que le dan contenido «todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre […] y no raramente tan opuestos unos a otros, que el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe hacia dónde inclinarse» (E3AD). Dada esta plasticidad psicofísica y los muchos encuentros posibles —lo que bien puede llamarse el deseo y la «ecología de los afectos»—, es frecuente verse arrastrado como por una ola (E3P59S) o padecer la mera reactividad ante los estímulos y finalmente el malestar, de ahí la importancia clarificadora del saber y el gobierno activo de ellos. Es cierto que las cosas son buenas porque las apetecemos, y no al revés (E3P9S), pero esta autonomía del deseo no conduce a legitimar el capricho, sino a la obligación de querer lo mejor. Por otro lado, eso sólo es posible en la medida en que las ideas adecuadas de la razón generan afectos positivos, ya que el conocimiento verdadero del bien y del mal por sí solo no basta y se requieren «fuerzas mayores» para desplazar lo negativo y serenar el espíritu (E4P14). La teoría es eficaz, en fin, en la medida en que da lugar a energías afectivas útiles para la vida.

En el mismo contexto, el pensador judío describe las dos grandes vías de expresión del deseo: la tristeza (que es el paso a una menor potencia o perfección) y la alegría (que es el paso a una mayor), donde lo importante es «el

acto de pasar» (E3AD2 y 3), el tránsito relativo de subir o bajar. La dinámica de la existencia en sus múltiples avatares se plasma luego en los muchos afectos concretos que se derivan de estos principales (junto con el deseo), pero vaya por delante que, en igualdad de circunstancias, el deseo que surge de la alegría es más fuerte que el que surge de la tristeza por ser doblemente potente y afirmativo (E4P18). Los ligados a la tristeza corresponden a la vida presidida por la imaginación, como es fácil suponer, cuando el sujeto fluctúa al albur de las circunstancias y no es dueño de sí, o bien produce en su interior afectos dañinos por error, compulsión, desidia, etc. Quizá los más característicos y engañosos de este abanico perjudicial sean las parejas «esperanza-miedo» y «amor-odio», en tanto que están presentes en otros muchos afectos y no se es consciente de que con ellos uno depende de causas externas, a menudo confusas e inconstantes, amén de provocar reacciones con frecuencia desproporcionadas (E3AD12 y 13, 6 y 7). El gran problema es que esta servidumbre llena de altibajos y frustraciones es considerada normal por la mayoría, sin reparar en que en la mayor parte de los casos el sujeto es pasivo y fluctuante. El conflicto cotidiano, pequeño o grande, se convierte en la norma en vez de en la excepción, por lo que no se consigue encauzar lo suficiente hacia el bienestar las cada vez más desgastadas energías.

Por el contrario, los afectos de la alegría nacen del saber racional y de la intuición que iluminan la experiencia, moderan los excesos y pacifican el ánimo, siempre al servicio de la fuerza interior que se abre camino en todos los aspectos de la vida. No es fácil lograr ese equilibrio, y hay que contar siempre con la existencia de problemas, pero la tendencia —todo es cuestión de grados y proporciones— es favorable a la expansividad y a la «satisfacción de sí mismo» (Def25), que podría ser la base afectiva de esta tipología. Su culminación afirmadora acaso esté en la «fortaleza» que se desdobla en «firmeza» respecto a uno mismo (con éxito en el logro de una lúcida autoconservación) y en «generosidad» respecto a los otros (cuyo mejor fruto es la amistad), según condensa E3P59S. Así, hay autoestima e independencia de juicio, desprendimiento y nobleza, lo que asegura una vida que se enriquece sin cesar y está preparada también para afrontar la adversidad. La persona fuerte —se añade en otro lugar— no odia ni se irrita, no envidia ni se ensoberbece, no desprecia ni se indigna, sino que apetece para los demás el mismo bien que desea para sí, y además sabe que todo aquello que le repugna en el orden necesario de la naturaleza divina «nace de que concibe las cosas mismas desordenada, mutilada y confusamente; y por esta causa se esfuerza ante todo en concebir las cosas como son en sí mismas y en alejar los obstáculos que impiden el conocimiento verdadero» (E4P73S). Como se ve, incluso en la caracterización de lo mejor del

hombre, Spinoza vuelve a la actitud primera de reconocer que la razón humana es parcial y limitada al valorar el orden necesario de lo absoluto y subraya que el mayor afán es ver las cosas tal como son, apartando los afectos que lo impiden o distorsionan. Por otro lado, la intuición aporta la experiencia radical de unión amorosa con lo divino, comoquiera que se entienda, donde ya no hay disonancia alguna entre el todo y las partes, sino pleno acuerdo y dicha absoluta (E5P25-27, 33-36). En resumen, en esta ética hallamos una fecunda complementariedad entre poder, saber y gozar, de manera que la virtud integra esas tres facetas en una persona alegre y resolutiva.

Intención política

Ha quedado claro en varios momentos el gran peso que se concede a la esfera social y política, pues la interdependencia es evidente y sólo una praxis solidaria permite aliviar los conflictos y mejorar las condiciones generales de la vida. Por eso Spinoza retoma la idea clásica de que el hombre es político por naturaleza (TP 6/1) y deja atrás la lucha «salvaje» que a todos perjudica para fundar el «estado civil» donde se rige por las mismas leyes y acata valores compartidos, de manera que el Estado tiene el monopolio de la violencia y ejerce la coacción necesaria, pero también concede el derecho de ciudadanía y garantiza la convivencia pacífica (E4P37S2). Luego es en este marco convencional —creado por los seres humanos a su escala y según sus criterios— donde la razón alcanza su esplendor, tanto porque este tipo de vida presidido por la ayuda mutua facilita su logro a más personas, como porque en el seno del artificio colectivo es ejercida con más plenitud y recursos. En otras palabras, la vida social y la racionalidad se retroalimentan y favorecen mutuamente, dado que ambas convergen en la búsqueda y disfrute de lo común bajo distintas perspectivas. De ahí que quien se guía por la razón —esto remata el retrato del hombre fuerte del apartado anterior— «es más libre en el Estado» que en soledad, pues la sujeción voluntaria a reglas promueve su más segura conservación y el mejor desarrollo de sus capacidades (E4P73S). Veamos cómo se concreta esta declaración de intenciones.

De entrada, hay unas condiciones básicas para la libertad: es el «consenso común» el que legisla jurídica y moralmente, sin que haya moral o derecho naturales al modo tradicional, de forma que toda soberanía —también en este campo— reside en los individuos que ceden su poder a la institución colectiva (no a un sujeto en particular) y crean de nueva planta el Estado y sus principios rectores. Este proceso no responde sólo ni fundamentalmente al miedo, como dijo Hobbes,[43] sino a la búsqueda de la máxima utilidad y concordancia por lo

que son en sí mismas, ya que el hombre, en vez de un lobo, «es para el hombre un dios» (E4P35S) y cuanto impide la amistad es deshonroso (E4P37S1). Spinoza no es un sentimental ni un utópico, como ya se dijo, sino un «realista» que pretende construir sobre bases sólidas y pragmáticas, pero eso no le hace quedarse en un simple utilitarismo. Los antagonismos y las pasiones nunca desaparecen, precisamente por ello es urgente darles cauce (las pasiones como «sentimiento común» son las primeras fuerzas que unen a los humanos, según TP 6/1) y moderarlos en el Estado, de manera que triunfe la unión «como un solo cuerpo que es gobernado por una sola mente», donde sirvan de guía la justicia, la confianza y la honestidad que la razón enseña a los mejores (E4P18S). Dicho en términos coloquiales, tan mala es la ingenuidad de las «palomas» como el astuto cinismo de los «halcones», y lo que luego queda es un gradual perfeccionamiento.

Ya se ha adelantado que el propósito de fondo es lograr un círculo virtuoso entre racionalidad y política:

> la razón enseña a ejercer la piedad, y enseña a ser de espíritu tranquilo y bueno, lo que solamente puede suceder en un estado, y además, puesto que no puede suceder que una multitud sea guiada como por una sola mente, como se requiere en un estado, a no ser que el estado tenga derechos que hayan sido instituidos por prescripción de la razón. (TP 2/21.)

El eje de esa alianza consiste en que la vida pública significa colaboración y respeto elementales, según dicta la razón, algo sólo posible en el Estado, pero es ella misma la que indica cuáles son sus formas de organización estables y eficaces, de modo que los derechos sean la base de la unidad antes que la mera imposición. Además, el hombre racional y libre no sólo no choca con eso, sino que se afirma a sí mismo en la «voluntad de todos» que es el Estado, y éste a su vez será tanto más «poderoso y […] más independiente» cuanto más se guíe por la razón (TP 3/5, 6 y 7). Lo interesante es que sólo este camino de obediencia racional a la ley proporciona auténtica y efectiva libertad,[44] pues el sabio necesita compartir sus afectos e ideas con los demás (TIE 8) y el hombre común quiere satisfacer otras necesidades, pero también ser tratado como ciudadano y no como súbdito. Importa, una vez más, articular los deseos o esencias individuales y sus respectivos comportamientos con el uso de la fuerza cuando sea precisa, pero más aún con estímulos y recompensas que animen a la disposición constructiva de la mayoría.

Spinoza se aplica a ello y no lo concibe como una concesión o un simple intento de aplacar las malas pasiones, sino convencido de que es lo mejor para todos y cada uno en los diversos registros de la vida. En este sentido, diseña un

modelo basado en la participación política del mayor número posible de ciudadanos bajo cualquier régimen (como insiste, por ejemplo, en el TTP 5), aunque su culminación sea la democracia, y pretende establecer mecanismos concretos para ello a la manera física ya tratada. Semejante enfoque, por lo demás, no puede conformarse con la idea de una «libertad negativa» —según los célebres conceptos del liberalismo posterior— cifrada en la no interferencia del Estado ni de otros sujetos en la voluntad individual, sino que defiende una «libertad positiva» fundada en el ejercicio común de los derechos y deberes reglados en las instituciones, según la vieja tradición republicana. Naturalmente, lo que subyace es una concepción diferente de las relaciones entre lo público y lo privado: para el pensador holandés están íntimamente unidos y un plano alimenta al otro, hasta el punto de que no puede haber desarrollo personal sin asumir activamente esa dimensión política, del mismo modo que la cosa pública no puede funcionar bien sin la participación decidida de los ciudadanos.

Por otro lado, Spinoza concede gran relevancia al equilibrio dinámico entre libertad y seguridad, pues tampoco aquí cabe una sin la otra, lo que le aleja otra vez de Hobbes y su idea de que la seguridad siempre compensa los abusos del poder (*Leviatán*, 2, 18). Es cierto que el Estado ha de ser fuerte, compacto y carente de divisiones internas (TP 3/4) para cumplir sus obligaciones en aras de la paz y la prosperidad, lo mismo que la obediencia a la ley es imperativa y que el miedo es también una herramienta política para salvaguardar la seguridad (TP 3/3, 4/4), pues los hombres pueden ser temibles y la masa desbocada deviene peligrosa. Pero eso no justifica la opresión ni —como se añade en esos mismos pasajes— negar el derecho de cada cual a juzgar por sí mismo, de forma que hay que contar con «el amor a la libertad» que surge una vez se la conoce y promover un poder colegiado que prime la esperanza sobre el miedo y el consentimiento sobre la pura obediencia (TTP 5). La racionalidad política está al servicio de la expansión libre si no quiere traicionarse: mientras que el miedo permite apoderarse de las personas en cuerpo y alma (TP 2/10), la «multitud libre» busca en cambio «cultivar la vida» en torno a la paz, la fortaleza y la virtud (TP 5/4, 5 y 6). Y es que, como siempre, lo positivo se afirma sobre lo negativo en todos los ámbitos, en consonancia con los presupuestos ontológicos de la potencia y los valores éticos de la acción. No es mero voluntarismo, sino la conciencia clara de que vale la pena asumir riesgos para poner en marcha las capacidades de los sujetos, que a la larga son mucho más eficaces para apuntalar la estabilidad colectiva.

Evitar graves sobresaltos políticos es, por tanto, condición necesaria pero no suficiente de la libertad, un medio y no un fin en sí mismo. Es más, vivir con genuina seguridad y sin miedo van de la mano (TTP 16, 191) o no vale la pena el

precio pagado por aquélla, como habría que recordar hoy día. He aquí una síntesis definitiva:

> De los fundamentos del estado […] se deduce evidentemente que su fin último no es dominar a los hombres ni acallarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino por el contrario, libertar del miedo a cada uno para que, en tanto que sea posible, viva con seguridad […]. Repito que no es el fin del estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio […]. El fin del estado es, pues, verdaderamente la libertad. (TTP 20.)

La manipulación, el odio y el miedo suelen ir juntos, mientras que el buen Estado se legitima por lo contrario. La sinergia de libertad y seguridad favorece el proceso, claro está, pero eso no ocurre por generación espontánea, sino que hay prioridades inexcusables, como la de promover específicamente el ejercicio de la razón libre —según indica el texto—, de tal modo que el debate público pudiera inducir cambios (dentro de la ley y dirigidos por la autoridad, según TTP 20 y TP 4/6) cuando sean razonables y deseados por la mayoría. Spinoza no admite todavía una oposición política activa dentro del sistema por temor a las divisiones violentas, pero deja establecido que la emancipación sólo es posible donde la potencia natural, la libertad ética y el derecho positivo forman un continuo sin fracturas. Aunque sean muchas las dificultades, no se conforma con menos.

Cabe hablar con propiedad —desde otra perspectiva— de la función educativa e incluso terapéutica del Estado respecto a las pasiones y los afanes de sus miembros, ventajas que éstos nunca obtendrían con la vida asilvestrada que algunos proponen como antídoto contra la corrupción de los asuntos humanos que con tanto morbo fustigan. Pero la buena intención no basta, por eso todas las cautelas son pocas y hay que establecer una administración que no dependa de la bondad de los dirigentes, sin llegar a confundir lo subjetivo con lo objetivo: «pues la libertad o la fuerza del espíritu es una virtud privada; pero la virtud de un estado es la seguridad» (TP 1/6). No cabe bajar la guardia ni dejar de poner cada cosa en su sitio para no fracasar en lo colectivo, lo cual significa que, además de los mecanismos institucionales, deben tomarse medidas sagaces para vincular a quienes gobiernan con el bien común, tales como hacer que las ganancias de éstos dependan de la paz en lugar de la guerra (TP 8/24 y 31). Los grandes principios, como se ve, se acompañan de medidas concretas de fiscalización y cuidado por los detalles que hacen funcionar los contrapesos, asunto en el que insiste el autor una y otra vez: además del mentado reparto de poderes y de la descentralización, de las elecciones regulares a los cargos y las exigencias procedimentales diversas (véase el apartado sobre la «Identidad

extensional» del Estado, pág. LX), se propone la rotación de las ciudades que son sede de organismos públicos importantes (TP 9/3-7) y, en general, bajar de lo abstracto a lo particular, pues «en cualquier estado se pueden imaginar otras [medidas] congruentes con la naturaleza del lugar y la índole de la gente, y en él vigilarse principalmente que los súbditos cumplan su deber más bien espontáneamente que coaccionados por la ley» (TP 10/7). Las medidas de presión son subordinadas a los estímulos, en efecto, pero en cuestiones de organización es poco lo que debe quedar al azar.

La arquitectura institucional, en fin, se aleja del protagonismo genial del príncipe, según Maquiavelo, del férreo y monolítico Leviatán de Hobbes o del arbitrismo moralizante de la tradición cristiana, por dar algunos ejemplos. Y esto es palpable, sobre todo, cuando Spinoza apuesta por la democracia en pleno siglo XVII, apoyado al menos en dos buenos argumentos: es el régimen «más natural y [el que más se aproxima] a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres» (TTP 16) y además conserva la «libertad común» desde la igualdad (TP 10/8). Es difícil expresar mejor el reconocimiento de la subjetividad individual y a la par la exigencia de alguna nivelación en el grupo, sin que una cosa aplaste a la otra. Para que el equilibrio vuelva a ser posible, de nuevo hay que recurrir a la ajustada organización del Estado como sostén y añadir con énfasis que la democracia parece el mejor sistema para encarnar las virtudes de compleja flexibilidad y regeneración interna que fueron atribuidas al individuo compuesto estatal. Lejos de la demofobia habitual, la lógica del discurso establece que distribuir el poder y la información entre la multitud (TP 7/27) es una forma de favorecer la libertad, nada más y nada menos, amén de que el hombre racional nunca renuncia a su derecho hasta el punto de consentir ser tratado como «ganado» (TP 7/25), lo que bien puede ocurrir en el absolutismo hobbesiano del que se desmarca Spinoza (Ep 50). Dicho con otras palabras, hay un contrato entre los ciudadanos y el Estado que debe cumplirse por ambas partes (TP 4/5), y si el poder establecido infiere más daño que beneficio es pertinente la disolución revolucionaria de aquel acuerdo (TP 4/6 y TTP 16). En claro contraste y para evitar los posibles abusos, la democracia es el modelo de Estado más potente o «absoluto» (que es otra cosa), en tanto que «es aquel que la multitud toda detenta» (TP 8/3) y así permite sumar sus fuerzas, acercándose una vez más a la mejor integración posible del todo y de las partes. La muerte impidió al autor holandés hacer una exposición completa, pero no se puede pedir mayor lucidez en el proyecto.

Epílogo

Spinoza es el pensador de las relaciones que se componen, pues busca ante todo establecer proporciones que vinculen instancias, federar intereses y desembocar siempre en lo común. Para ello hay que partir de una concepción física compleja (que no complicada) y sutil, capaz de aplicar pautas transversales a campos distintos, pero sin caer en el reduccionismo. Y además hace falta un espíritu tolerante, multilateral y posibilista, dispuesto a sumar fuerzas en todos los órdenes en lugar de restarlas. De ahí que, cuando no se alcanza la certeza de la razón, haya que contar con la «certeza moral» ante lo no demostrable (TTP 15) y prestar obligada atención a lo que sólo es «verosímil» (Ep 56) pero ayuda a la acción, además de atender a lo que podría llamarse la «certeza social» que nace de agudizar los talentos humanos «consultando, escuchando, y disputando, y, mientras intenta todos los medios, finalmente encuentra aquellos que quiere, que todos aprueban» (TP 9/14). La certidumbre racional es prioritaria en la teoría, pero la moral y la que nace del consenso parecen no menos imprescindibles en la praxis cotidiana. Tres clases de certeza conjugadas que, por otro lado, son coherentes con otros pilares del discurso: la verdad, la utilidad y la amistad, igualmente centrales en distintos contextos y mezcladas en grados diversos a la hora de componer el cuadro general de esta filosofía. Para todo ello hacen falta ideas adecuadas, pero también esa actitud de ensayo y error, el reconocimiento de la falibilidad en el plano «microfísico», la transacción política y la estrategia de vivir «como si» fuera posible elegir siempre lo mejor, una vez encaminados con una «sugestión» positiva. El resultado es una racionalidad segura de sí que adopta el punto de vista de lo eterno, pero capaz de ampliarse con esos otros recursos según lo demande la ocasión y afirmar el presente, que es su reverso. En definitiva, Spinoza aconseja lo que hemos llamado cierto «espíritu deportivo» para afrontar lo que venga con serenidad…, que vendrá.

OBRAS DE ESTA EDICIÓN

Antes de entrar en las obras de Spinoza que se incluyen en esta edición, conviene referirse con brevedad al resto de su creación filosófica. En 1663 publicó los *Principios de la filosofía de Descartes* (sus partes se dedican a la Metafísica, la Física y la Astronomía), con el apéndice *Pensamientos metafísicos*, lo que le hizo alcanzar cierta notoriedad como fidedigno expositor y buen comentarista de la más revolucionaria filosofía de la época. Pero ya en esos años había iniciado la redacción de un opúsculo inacabado e inédito sobre cuestiones metodológicas y epistémicas en general, en torno a la idea verdadera y a cómo dirigir la potencia del intelecto (más una sustanciosa referencia

autobiográfica al inicio), conocido como *Tratado de la reforma del entendimiento*.[45] No es momento de entrar en su contenido, de importancia indudable, ni en las razones por las que no se completó, y lo mismo cabe decir sobre un texto anterior tampoco publicado (probablemente escrito para la discusión con sus amigos entre 1656-1661), cuyo nombre es *Tratado breve* (traducido de la versión holandesa que nos ha llegado, *Korte Verhandeling*), donde Spinoza expone una primera concepción de su sistema en dos partes relativas a Dios y el hombre.[46] Son todas ellas obras primerizas y preparatorias, en absoluto desdeñables, pero sin la madurez y la completitud de las posteriores que aquí nos ocupan. Hay que añadir, además, un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*,[47] escrito en sus últimos años, lo que confirma el interés que tenía por formalizar la lengua y, por extensión, la cultura de sus antepasados, aunque nunca fuera proclive a encerrarse en sus tradiciones. Mención aparte merecen las cartas conservadas (cincuenta escritas por su mano y treinta y ocho de sus corresponsales) reunidas en la *Correspondencia*, testimonio muy relevante de un intercambio intelectual con hombres dispares, como ya se dijo en el apartado biográfico, así como de múltiples noticias personales, históricas y sociales que cubren gran parte de su existencia.[48] Por último, hay que decir que tras su muerte toda su obra fue publicada por sus amigos (1678) bajo el título de *Opera posthuma*, traducida a la vez al holandés como *Nagelate Schriften* y prohibida ese mismo año por las razones ya esbozadas y que se verán mejor a continuación, pues no hay nada de acomodaticio ni convencional en ella.

Ética

La *Ética* puede considerarse el núcleo del pensamiento de Spinoza, porque en ella convergen las obras anteriores y de ahí parten las posteriores, por lo que sirve para vertebrar y relacionar a las demás, sin menoscabo de sus desarrollos originales. De hecho, una de sus cualidades es invitar a nuevas reflexiones aquí sólo sembradas, en especial de tipo político, y proveer el utillaje necesario para su construcción. Este protagonismo obedece, además, a varias razones de diferente índole: en primer lugar, es un texto que el autor fue madurando y reescribiendo durante más de una década (entre 1663 y 1675), como da a entender su correspondencia (véanse Ep 8-10, 12, 28, 62, 68), y si no lo publicó fue por temor a las duras represalias que cabía esperar. Ese tiempo estuvo lleno de sucesos biográficos y políticos relevantes, de intercambios con amigos y otros corresponsales que demandaban argumentos precisos, de interrupciones varias y

atención compartida con otros escritos…, todo lo cual queda filtrado y decantado en una exposición sistemática que se nutre de esas circunstancias y temas. Spinoza fue capaz de tejer la malla conceptual que hilvana al resto de contenidos para evitar la dispersión, a la vez que permite verterlos en registros diferentes y autónomos.

Así queda patente, en segundo lugar, en su estructura interna dividida en cinco partes. La inicial, titulada «De Dios», sienta los cimientos metafísicos del conjunto mediante la autofundamentación y unicidad de la sustancia de infinitos atributos, esto es, de la realidad. En otras palabras, la gracia está en que se propone una teoría de lo que existe de manera amplia, fecunda y no contradictoria en la forma, por lo que toda otra consideración posterior queda enraizada aquí. Este armazón es presentado como un dispositivo impersonal y dinámico que se desenvuelve solo y va a dar mucho juego, sea en sentido antropológico, ético, psicológico o político, pues carece de restricciones ideológicas previas que obliguen a llevarlo en una sola dirección. En la noción de Dios (o Naturaleza) hay una doble apertura crítica muy sugerente, más allá de tal o cual duda formalista sobre el rigor de la deducción: apertura del sistema «por arriba» hacia las infinitas dimensiones (de las cuales sólo conocemos la extensión y el pensamiento) de lo real y «por abajo» hacia la extraordinaria variedad de los seres finitos y sus interacciones. Algo así como decir que la realidad siempre resulta desbordante, incluso para el más concienzudo esfuerzo intelectual. Además, quedan delineadas una serie de directrices teóricas transversales (afirmación del ser en todas sus expresiones, primado de la potencia, causalidad unívoca que asegura la inteligibilidad…) propias del inmanentismo, así como unas consecuencias prácticas (neutralidad axiológica, naturalismo…) que desnudan a los seres y a las cosas de toda moralización y que están muy bien recogidas en el Apéndice.

La segunda parte, titulada «De la naturaleza y del origen del alma», traza un boceto de antropología sin olvidar que el ser humano sólo es una ínfima parte, entre otras, del todo y que no escapa a su imperio. Lo interesante es que la presentación de la mente (así debe entenderse la prioridad general del término *mens* sobre el de *anima*) depende de una adecuada explicación física del cuerpo y de sus relaciones con el mundo, pues no cabe suponer una conciencia colgada del vacío o escindida de la carne. El individuo es una entidad psicofísica integrada y está siempre en situación, inmerso en las cosas, y esto, a su vez, permite plantear las variantes posibles de comercio material, intelectual y afectivo con el medio en todos los terrenos, de modo que la imaginación y la razón se entienden como las dos grandes vías de dirigirlo. Por eso conviene tomarlas como «causas eficientes», internas y externas (no como facultades

abstractas y genéricas), generadoras de precisos efectos de toda índole que dan lugar a distintos estilos de vida, según predomine una o la otra.

La tercera parte, titulada «Del origen y de la naturaleza de los afectos», aborda los mecanismos epistémicos y las emociones que explican la conducta, bien sea en forma de «acción» autónoma o de «pasión» reactiva. La proliferación de afectos ahí descrita con mirada de entomólogo corresponde entonces, respectivamente, a la alegría o la tristeza, que son las matrices básicas de todos ellos y los polos hacia los que se orienta el deseo consciente (o esencia humana).

La cuarta parte, llamada «De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos», se centra más en las pasiones que rigen a la mayoría e introduce una lectura ética que gira en torno a la contraposición de lo bueno y lo malo, según que haya aumento o disminución de la potencia del sujeto en esos avatares. Así se entiende la virtud, que es el resultado de esa oscilación, concebida como fin en sí misma y ajena a premios y castigos, pues el juego de las fuerzas afectivas que mueven al deseo determina ya la dicha o la desgracia de la persona.

La quinta y última parte, «De la potencia del entendimiento o de la libertad humana», ofrece un compendio de recursos estratégicos varios, aunque predominen los cognoscitivos, claro está, válidos para gobernar esos afectos y lograr una libertad como genuina autodeterminación. Proceso de aprendizaje racional que desemboca en el salto a la intuición directa de las cosas y a la intimidad amorosa con lo divino, donde se alcanza la máxima comprensión y plenitud. Digamos que así se cierra coherentemente el círculo iniciado con la descripción conceptual de la realidad en la primera parte, aunque ahora en este otro plano de la experiencia.

En tercer lugar, la *Ética* es una obra ejecutada con gran rigor metodológico, siguiendo el modelo geométrico que inauguró Euclides, es decir, una deducción progresiva mediante axiomas, definiciones y demostraciones que se encadenan en proposiciones sucesivas. Esta pretensión de verdad matemática se muestra acorde con el cientifismo de la época y sin duda presenta algunos desajustes vista desde hoy, amén de la paradójica imposibilidad de conocer por completo lo real en tanto que es «absoluto»,[49] pero el engranaje teórico del conjunto es admirable en su sobriedad, su exactitud y su ambición. Este auténtico monumento intelectual exige un cierto esfuerzo al lector, dada su arquitectura abstracta a veces tachada de frialdad, y no hay que ocultar algo que es normal ante cualquier proyecto de este calibre. Ahora bien, quien se pertreche con paciente decisión y no se deje detener por los obstáculos iniciales, hallará recompensas abundantes y un ardor secreto que calienta e incluso quema. Es más: como en toda gran obra, hay diferentes niveles de exposición y de lectura,

de modo que, además del cuerpo central formalizado surgen directos y claros los prefacios, apéndices y escolios, donde se hace un alto en el camino para condensar lo dicho de forma más asequible y matizar las cosas. No debe pensarse, sin embargo, que sólo los oasis importan cuando la travesía está llena de aventuras y desafíos, o, mejor dicho, cuando la desnudez del desierto es la otra cara de una jungla llena de vida para quien se adentra en ella.

En cuarto lugar, esta obra no se agota fácilmente porque incluye dimensiones plurales que pueden coexistir sin violencia, y por eso cabe hablar —bajo diferentes perspectivas— de ateísmo y de mística, de materialismo e idealismo, etc., como ya se ha dicho al empezar este estudio introductorio. Lo decisivo, no obstante, es que por debajo de esa pluralidad se apela, por un lado, a la vivencia personal del autor que parece refrendarlo y, por otro, a la reflexión que ofrece al lector sobre la constitución psicofísica de todo ser humano y su inserción en el mundo. Spinoza no sólo habla de especulaciones más o menos afortunadas o de certezas apodícticas de la razón, sino del vasto abanico de las experiencias y las emociones humanas, lo que permite adivinar una brillante fenomenología tras su método impersonal. Se ha visto cómo entre la divinidad de la parte primera, que es descripción lógica de lo real, y la otra de la quinta, que es comprensión íntima, hay una sinuosa peripecia llena de zozobras pasionales y de bastantes remedios correctores. Lo interesante es que son respuestas no voluntaristas, sino contrastadas por la razón y la experiencia acumulada en diversos planos personales y colectivos, a los que se aplica una óptica gradualista y perseverante. Se trata de ver un continuo de estados y de aspectos de la vida, donde lo psicosomático se une a lo imaginativo, y esto a lo racional e intuitivo, del mismo modo que lo perceptivo se conecta con lo emocional y lo intelectual. Luego no hay una ética basada en un orden natural dado ni en una identidad sustancial e invariable, sino en la fuerza interior de un sujeto que se va configurando día a día en virtud de su flexibilidad para combinar recursos, capaz de extraer lo mejor de cada situación.

Tratado teológico-político

El *Tractatus Theologico-politicus* vio la luz en 1670 de forma anónima y con la referencia de un falso impresor, pero muchos que no podían tolerar su atrevimiento y agudeza pronto se lo atribuyeron a Spinoza, de modo que la campaña de descalificaciones condujo a su prohibición en 1674, aunque el autor ya se había negado antes a una traducción al holandés que hubiera hecho la obra más accesible. Y es que la libertad de conciencia y de expresión que él reclama

como eje central del libro tenía límites bastante más estrechos en ese momento con la victoria de la reacción política, después de las muchas tensiones habidas en un país en ebullición por la reforma religiosa y la división ideológica entre el republicanismo liberal burgués y el confesional autoritarismo monárquico, así como por el apogeo cultural y económico. Sin embargo, la difusión del texto fue muy rápida por toda Europa y contribuyó a combatir en Holanda —como pretendía expresamente— a las fuerzas que se negaban a aceptar los cambios sociales en curso. En una palabra, Spinoza toma postura a favor del republicanismo y defiende la preeminencia del Estado sobre la Iglesia (TTP 19) en todos los asuntos públicos, dentro del marco más amplio de la separación entre razón y fe (TTP 14 y 15), lo que además conlleva una exégesis laica de los textos bíblicos. Pero hay que examinar estas cuestiones más despacio.

Con el trasfondo de las guerras de religión que ensangrentaron Europa en la primera mitad del siglo XVII, entreveradas con la lucha por la hegemonía de las potencias emergentes frente a una España que declina, esta posición secularizadora busca situar a la libertad en el centro del escenario político y aparece cargada de implicaciones. Spinoza, de manera concreta, sale al paso del peligro que acecha al tolerante modelo de convivencia holandés:

> Habiendo alcanzado la rara felicidad de vivir en una república en que cada uno dispone de libertad perfecta para pensar y adorar a Dios como le plazca, y donde nada hay más querido a todos, ni más dulce, que la libertad, he creído hacer una buena obra, y de alguna utilidad, tal vez, enseñando que la libertad de pensar, no tan sólo puede conciliarse con la paz y salvación del estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo esa paz del estado y la piedad misma. He aquí lo principal que yo he deseado establecer en este tratado. (TTP Praef.)

No se puede ser más claro en la tesis: sin libertad no hay forma de comprobar la sinceridad en lo religioso ni puede darse contento pacífico de la población en lo político, luego aquélla es fundamental para asentar el Estado sobre bases seguras a largo plazo, en contra de las pretensiones uniformadoras de quienes ven división y anarquía inmediata. Spinoza es —según la conocida expresión de Erich Fromm— de los que no temen a la libertad, y sabe que para lograrla en este caso debe combatir «los prejuicios de los teólogos», así como oponer la «libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos […] a la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores» (Ep 30).

Y no estaba solo en ello, sino que esta obra se une a las de otros autores (los hermanos De la Court, Meyer, Constans, Koerbagh…) que apoyan el gobierno republicano de Jan de Witt, pero con la peculiaridad de ir más allá de la mera coyuntura para relacionar la política con las raíces religiosas que alimentaban el debate, asunto, por lo demás, al que ya había prestado mucha atención y sobre el

que tenía una sólida formación desde tiempo atrás (como muestra la apología escrita al abandonar la Sinagoga, el inicio de traducción del Pentateuco y diversas cartas).[50] Para el pensador judío hay un lazo íntimo entre política y religión en cualquier época, si bien el período que le tocó vivir era paradigmático al respecto y en él valía aún más la pena hacer un estudio bíblico, pues de aquellos vínculos nacen buena parte de los elementos que conforman la conciencia ordinaria de la gente y también muchas instituciones públicas. Conviene, por tanto, ver este libro desde diversos ángulos: aparte de intuir las experiencias biográficas del propio autor y de responder a la situación política del país, hay un afán por elaborar una denuncia de las mistificaciones y usos interesados de la Escritura para conseguir riqueza y poder, luego resulta decisivo desenmascarar los mecanismos de manipulación basados en el miedo y en el ansia de la mayoría por obtener seguridad (psicológica, salvífica, etc.). Semejante tarea sólo puede realizarse mediante una investigación libre y racional que delimite los textos veterotestamentarios, pero más aún con la instauración de un marco tolerante y pluralista de convivencia, al cual sirve aquel estudio y esta denuncia, dado que siempre habrá diferencias irreductibles entre los hombres que deben ser respetadas.[51]

Si la filosofía de Spinoza pretende ser una síntesis del lenguaje eterno de la razón y del compromiso histórico del presente, la obra comentada proporciona algunos ejemplos más que destacables de ello, en torno a los cuales se vertebran el resto de contenidos. En primer lugar se manifiesta el paradójico y terrible hecho de que son muchos los que buscan la propia esclavitud, engañados por una religión que manipula su miedo para ejercer así control y dominio, dentro del marco más amplio de la alianza política entre el trono y el altar.[52] Recuérdese que la crítica se dirige hacia los usos públicos del poder político-religioso, no hacia las creencias privadas, y en ese ámbito es obligada la beligerancia anticlerical a favor de la libertad. Pero no impera —en segundo lugar— el resentimiento, sino el análisis mediante un «método» científico de análisis de la Escritura, convertida en un objeto como cualquier otro de estudio, lo que sin duda contribuirá a su desmitificación. Spinoza es un precursor de la exégesis moderna de reconocido mérito, pues efectúa averiguaciones históricas, filológicas, culturales, de autoría y transmisión de los libros, etc., lo que asegura una correcta sistematización de sus contenidos (TTP 7). De este modo pretende rescatar el sentido literal de los textos, libres de adherencias interesadas y de interpretaciones arbitrarias, lo que desemboca en toda una «genealogía» de éstos (TTP 8-11) que bien podría suscribir Nietzsche. Esta suerte de examen con luz y taquígrafos reduce al mínimo las mediaciones espurias para que la razón trabaje

con las cosas mismas, a fin de eliminar las tergiversaciones de superficie y disminuir siquiera los temores de fondo.

En tercer lugar, sin embargo, debe aclararse que tal proyecto de ilustración no es ingenuo ni utópico, ya que parte del supuesto de que la gente corriente no puede acceder a esos conocimientos y, aunque pudiera, muchos seguirían atrapados en esas redes profundas del consuelo y el castigo. Cosa, por otro lado, que no es un problema insuperable —y aquí Spinoza se suma a los pragmáticos que potencian el papel educativo y pacificador de la religión— si la fe es sincera y se atiene a las enseñanzas genuinas de los profetas (TTP 1-3), por lo cual cabe aceptar con «certeza moral» los preceptos básicos de la caridad y la obediencia, aunque la razón no pueda asegurar que eso baste para salvarse (TTP 15, 185 y 187). Es claro que no es lo mismo creer en la salvación al modo convencional que como la comprende racionalmente el sabio, pero lo cierto es que en la segunda página recién mencionada se añade que para organizar bien la vida cotidiana hay que aceptar como verdades cosas dudosas y que muchas acciones son «sumamente inciertas y sujetas al azar». De nuevo parece que importan más los resultados prácticos que las creencias, de modo que todos encuentren acomodo. Spinoza, en fin, tiende puentes hacia la religiosidad honesta, una vez depurada de supersticiones y subterfugios (TTP 4-6), para recuperar su mensaje ético en aras del bien común (TTP 13). Y no hay que ver en ello condescendencia, sino el ejercicio tolerante y antidogmático que la propia razón exige. Por último, es en el plano político donde se remata el asunto, toda vez que cada uno —a diferencia de la rigidez y de la opresión del antiguo Estado hebreo (TTP 17 y 18)— tiene derecho a la libertad de conciencia y a religarse con lo divino según su criterio personal. Ahora bien, hay una religión civil común que a todos vincula, pues el Estado está por encima de cualquier instancia eclesial y se autodetermina como mejor le parece para conseguir el objetivo mayor de la libertad (TTP 19 y 20). Podría concluirse diciendo que Spinoza marca un hito en el proceso histórico de racionalización de la religión, a la que respeta como fenómeno moral e íntimo, pero no permite que se mezcle con la ciencia ni con el gobierno de la cosa pública para evitar confusiones y perjuicios a todos.

Tratado político

Esta obra densa —e inacabada en 1677, año de la muerte del autor— es más que una teoría política general, pues con ella responde Spinoza a la caída del proyecto liberal republicano en 1672 y el triunfo de la monarquía autoritaria de los Orange. Una vez más, se trata de aprender de la experiencia histórica para

enriquecer las reflexiones de la razón y evitar así los errores (en este caso la escasez del número de representantes políticos de toda la sociedad) en futuras constituciones. El resultado —en la línea «realista» ya conocida que inauguran Maquiavelo y Hobbes— es una propuesta sumamente detallada de organización de los tres regímenes básicos, previa aclaración de los fundamentos y principios del poder político (TTP 1-5). Sin insistir en elementos que constan en el apartado sobre la «Intención», las claves que enmarcan el tema son las siguientes: el ser humano teme la soledad y es político por naturaleza (TP 6/1), como ya sentó la tradición, luego puede decirse que la sociedad es algo también natural (TP 4/4). Y de ahí surge una cesión de la fuerza que cada uno tiene por naturaleza a las instituciones (no a alguien en especial), mediante el pacto que instaura un orden civil y unos valores éticos. Aconsejados los individuos por la experiencia y por la razón, saben que el acuerdo y la vida reglada proporcionan muchos más beneficios a todos que inconvenientes, al revés de lo que sucede con el enfrentamiento, y se ponen a la tarea de diseñar derechos y deberes compartidos. Es inevitable que a esta convicción se añada la fuerza de la coacción que asegura el respeto a la ley, pero el fin último sigue siendo sumar los poderes particulares de modo que el conjunto sea mucho más fuerte (TP 2/13), ya que sólo un Estado así puede garantizar el ejercicio de una libertad positiva por parte de los ciudadanos. Luego aquella cesión no se hace sólo para evitar los efectos negativos del choque de los deseos particulares, sino más bien para lograr los positivos de la composición política de muchos.

Lo que había sido planteado en la *Ética* y desarrollado genéricamente en el *Tratado teológico-político*, ahora es sistematizado como mecanismo imprescindible para organizar la vida en todos los registros, ya que sin Estado no es posible canalizar las pasiones ni facilitar el tránsito hacia la virtud. Esta utilidad máxima de la política, que sirve de manera decisiva para transmutar buena parte de la violencia en paz y bien común, explica que Spinoza le dedique aproximadamente un tercio de las páginas que escribió.[53] Sólo dentro del marco social y civil cabe humanizarse por completo, esto es, desarrollar las posibilidades de un ser ya antes potente, pero en bruto, y alcanzar así alguna dicha. Por eso la potencia natural de pensar y actuar debe ser orientada y pulida mediante una coordinación eficaz de los sujetos que filtre lo dañino y promueva lo mejor de cada cual, toda vez que el fin del Estado es «la paz y seguridad de la vida» y que «los hombres no nacen civiles, sino que se hacen» (TP 5/2). Aprovechar esa plasticidad y guiarla racionalmente en la vida pública, por un lado, y articular los intereses y fuerzas de los grupos sociales, por otro, son los temas de esta obra, pero entendidos no como una discusión abstracta de principios y más o menos bienintencionada, sino como algo cuidadosamente

analizado y dispuesto para ser viable.

Por eso comienza el tratado con una dura crítica a los discursos utópicos y reivindica la experiencia de los políticos frente al ideal de los filósofos, que a veces resulta peligroso por ser rígido o hipócrita por imponer una actitud moralizante a todas luces imposible. Al contrario, la política exige zambullirse en las realizaciones prácticas, con atención a los detalles de la administración, además de no olvidar la mirada «neutral» —ni edificante ni condenatoria— sobre los afectos humanos que se quieren moderar y conciliar. Semejante toma de tierra sitúa el debate en el ámbito de las existencias, con sus interacciones físicas, afectivas, materiales y simbólicas, no en el de las esencias imaginadas que niegan lo efectivamente real. Esto no significa que el fin justifique los medios en un sentido inmoral o amoral, sino que unos medios bien articulados institucionalmente son los únicos que permiten hablar con rigor de unos fines para conseguir, pues otra cosa es palabrería vana que no conduce a nada. Spinoza es muy consciente de la complementariedad no siempre fácil entre libertad y seguridad, así como del componente represivo de todo Estado, pero sostiene no sólo que éste es el mal menor para el hombre racional (TP 3/6), sino que es el único cauce para salvaguardar la verdadera autonomía *(sui iuris)* de las personas. Y de esto va la cosa, de que cada ciudadano decida sus opciones de vida —dentro del marco legal— según lo que le permita su saber y su poder individual.

Hay que sustituir, entonces, el viejo iusnaturalismo de las leyes dadas de antemano (impresas en la naturaleza o en la mente) por una construcción puramente humana de carácter jurídico (TP 2/22), que puede llamarse con propiedad «artificial» en cuanto que es fruto de la cultura. Y esto sólo es posible en la medida en que se reúne la potencia natural de la multitud para conducirla como «un solo cuerpo que es gobernado por una sola mente», sin perder los sujetos su entidad particular (TP 3/2 y 8). En esta transferencia —no absoluta— de poderes consiste la base real y la legitimidad del Estado, fundado así en la soberanía popular y a la cual aporta él una dirección unificada, creando un círculo fecundo entre ambos planos. Cumplir con diligencia el papel que le corresponde como pacificador y promotor del bienestar colectivo, sin alienación de los particulares, es lo que garantiza su estabilidad y duración, pues contará con el apoyo del pueblo al que sirve. Lo que importa es lograr la seguridad del Estado como un todo en aras de la utilidad y libertad de sus partes o ciudadanos, cosas que a su vez dependen en gran medida de la «sola dirección de aquel que tiene el mando supremo» (TP 4/2). De hecho, la obra se centra después en la conjunción de estos grandes aspectos: la calidad del edificio institucional favorece la calidad de la administración al introducir mediaciones objetivas que

están por encima de la índole subjetiva de los gobernantes, y todo ello contribuye a mejorar la calidad de vida, material y moral, de las personas.

De ahí el estudio pormenorizado (TP 6-11) de los regímenes monárquico, aristocrático y democrático, siempre dirigido a equilibrar el poder mediante los contrapesos (relativa división de poderes) y los controles internos del sistema (de fiscalización y procedimiento), así como mediante su distribución territorial, de modo que haya un reparto de poder en el conjunto pero sin diluirlo en facciones. Se ha visto ya en otros apartados que el Estado es concebido en términos de un «individuo compuesto» según principios físicos, capaz de operar con firmeza a la par que con flexibilidad, pero además al modo de un cuerpo que, como cualquier otro, también necesita regenerarse continuamente (TP 10/1) para tener buena «salud». Spinoza afina mucho para lograr ese punto justo de «autorregulación» casi fisiológica, la misma que permite combinar presión y soltura mediante múltiples proporciones y composiciones de instancias que representen la pluralidad social. Esta síntesis harto compleja de lo unitario y lo diferencial supone contar con la participación del mayor número posible de ciudadanos, por lo que se cuida mucho la reglamentación de los procesos electorales y se propone dar información suficiente a la gente sobre las grandes cuestiones públicas, en contra del omnipresente «secreto de estado», amén de evitar las situaciones excepcionales como la guerra o la tortura, por poner unos ejemplos de interés. El enemigo a batir es toda forma de tiranía expresa o encubierta, y, en consecuencia, Spinoza niega protagonismo a las grandes personalidades o a los grupos de presión, de manera que la expresión del poder más cualificada —por multilateral— es la democracia.

En definitiva, la razón elabora un marco de convivencia en el que coexista lo individual y lo colectivo en sus diferentes facetas públicas y privadas, dotadas en cuanto sea posible de libertad. Quizá por eso la política es la última palabra a la hora de promover el desenvolvimiento de las esencias particulares, que no es otra cosa que el desarrollo vital de las personas, bien sea porque ayuda a satisfacer necesidades básicas, orienta y promueve el conocimiento o filtra y engrana los afectos (TP 5/2 y 3). En todo caso, debe quedar claro que la razón por sí sola no basta para sostener esa preciada construcción social y requiere el empuje del «común afecto de los hombres» (TP 10/9), es decir, la movilización adecuada de sus energías, de sus pasiones e intereses. La idea de lo común vuelve a ser central (como lo es en el conocimiento), en la medida en que sólo una pauta cooperativa puede desencadenar un proceso general de mejoras:[54] así de sencillo y de difícil a la vez. Como se ve, el desarrollo de la propia razón reclama apoyo inter-subjetivo y éste implica cierta concordancia afectiva, por lo que también puede decirse que la política es la gestión de las pasiones y de esa

ayuda mutua, organizada mucho mejor con la guía de la razón…, luego las diversas instancias se retroalimentan y fortalecen entre sí. Lo complejo del enfoque estriba en que hay antagonismo y complementariedad entre razón universal, afectos particulares y organización institucional, del mismo modo que los hay entre los distintos individuos y el Estado como gran sujeto, pero esa tensión dinámica es la sustancia de la política y el desafío perenne para cualquier proyecto de emancipación.

---

[1] El famoso *método geométrico* es una ardua formalización al servicio del rigor intelectual en la búsqueda de la verdad, cueste lo que cueste descubrirla… y aceptarla.

[2] «La causa verdadera de la superstición que la conserva y que la mantiene es, pues, el miedo […] todos estos objetos de falsa adoración no son sino fantasmas, hijos de un alma tímida que la tristeza arroja al delirio […] resulta que todos los hombres están sujetos a ella naturalmente […] variable e inconstante como todos los caprichos del alma humana y todos sus movimientos impetuosos, y en fin, que sólo la esperanza, el odio, la cólera y el fraude pueden hacerla subsistir; pues que no procede de la razón, sino de las pasiones más fuertes» (TTP Praef.).

[3] *Cf.* H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, París, PUF, 1990.

[4] J. Jelles, «Prefacio de la Opera posthuma», en A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 46 y sigs. En este libro el compilador reúne, además, todo tipo de documentos e informaciones de interés sobre el filósofo.

[5] Lucas, «Vida de Spinoza», en A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 147.

[6] Es ilustrativo asomarse a su biblioteca personal, que tenía 159 obras catalogadas a su muerte y que, además de a buena parte de los mencionados, incluye a Euclides, Kepler, Vieta, Maimónides, León Hebreo, san Agustín, Petrarca, Calvino, Grocio, Quevedo, Cervantes, Góngora, Gracián, Moro…, por dar una muestra de sus variados intereses (*cf.* A. Domínguez [comp.], 1995, pág. 203 y sigs.).

[7] *Cf* . S. Nadler, 2004, pág. 164. Esta magnífica biografía abunda en las similitudes teóricas entre ambos, en el ambiente republicano y en los importantes contactos —como los citados— que el viejo agitador del espíritu francés bien pudo prestar a su discípulo judío.

[8] *Cf.* A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 188 y sigs. Para ampliar la relación, *vid.* el clásico estudio de I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, París-La Haye, Mouton, 1959.

[9] *Cf.* Y. Yovel, 1995.

[10] *Cf.* el trabajo pionero de K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, París, Vrin, 1983 (reed.).

[11] *Cf. Discurso del método* II [ed. Adam y Tannery, en adelante AT], París, Vrin, 1964 y sigs., vol. VI, pág. 21; reglas, IV, AT, X, 373.

[12] *Cf. Meditaciones metafísicas*, IV, AT, VII, pág. 56 y sigs.; *A Mersenne* (6-5-1630), AT, I, pág. 149.

[13] *Tratado de la reforma del entendimiento* [trad. de Atilano Domínguez], Madrid, Alianza, 1988, pág. 75.

[14] Son interesantes y discutibles las referencias biográficas y psicológicas al respecto de B. A. Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, Madrid, Cátedra, 1984, págs. 144 y 146 y sigs., para Descartes; pág.

157 y sigs., para Pascal; pág. 164 para Spinoza; pág. 167 para Locke; pág. 178 y sigs., y 181 y sigs., para Leibniz, y pág. 206 para Hume.

15 *Cf.* A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 186 y sigs.

16 *Ibid*., pág. 195 y sigs., pág. 81 y sigs., y pág. 71, respectivamente.

17 Lucas, «Vida de Spinoza», en A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 169, y antes en pág. 161 y sigs. y 167.

18 *Cf.* «Biografía de Spinoza», en A. Domínguez (comp.), 1995, págs. 111, 110 y 114, respectivamente.

19 Lucas, 1995, pág. 165 y sigs. Por su lado, Colerus asegura que «Nadie lo vio nunca demasiado triste o demasiado alegre. Era capaz de controlar o no exteriorizar, según convenía, su cólera y su disgusto», *ibid*., pág. 113. ¿Tenía algún temor a dejarse llevar y *perderse*?

20 S. Kortholt, en A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 93; para Lucas, 1995, pág. 164 y sig.

21 Es revelador al respecto el análisis de S. Nadler, 2004, pág. 348 y sigs., y 352.

22 A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 199.

23 S. Hampshire, 1982, pág. 167 y sig.

24 A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 229. Algo semejante afirma Colerus, *cf.* pág. 126.

25 En palabras de G. Deleuze (1984), pág. 19: «Spinoza pertenece a esa casta de *pensadores privados* que invierten los valores y filosofan a martillazos, y no a la de los *profesores públicos* (quienes conforme al elogio de Leibniz, no afectan a los sentimientos establecidos, al orden de la Moral y la Policía)».

26 *Cf.* S. Nadler, 2004, págs. 434 y 469.

27 *Cf.* A. Domínguez (comp.), 1995, pág. 136.

28 Esta expresión tradicional es llamada por el autor holandés *vis nativa* (fuerza innata) del entendimiento o «poder de entender» (TIE 31 y 37).

29 Habrá ocasión de ver que no se incurre en la llamada *falacia naturalista* que deduce el deber (plano moral) del ser (plano ontológico), porque a caballo de ambos está el querer.

30 Las cosas se perciben «de forma parcial e inexacta y no concuerdan con nuestra mentalidad filosófica» (Ep 30). No se olvide, además, el trasfondo del reciente heliocentrismo que ha desbaratado toda una cosmovisión.

31 Como insiste Spinoza en el capítulo XVI del TTP, el hombre sólo tiene un *punto de vista* sobre la realidad, es decir, una perspectiva limitada (aunque sea verdadera), no absoluta como si estuviera fuera de ella. Lo cual es particularmente cierto a la hora de valorar las cosas.

32 Para profundizar mucho y bien en la importancia extraordinaria de este término, *cf.* G. Deleuze, 1975.

33 En términos lógicos podría decirse que la *sintaxis* formal bastaría supuestamente para eliminar la pluralidad *semántica*, pero al menos desde Nietzsche sabemos que no hay hecho sin interpretación y desde Gödel consta que ningún lenguaje formal es autosuficiente, por dar dos pinceladas al respecto. Ahora bien, no debe confundirse lo que hemos llamado fisicismo con el fisicalismo reduccionista.

34 De modo análogo a como hoy parecen confundirse lo real y lo virtual, hechos y ficciones, información, propaganda y opinión…, hasta cotas antes desconocidas. Pero ése es otro tema.

35 C. Rosset, *El principio de crueldad*, Valencia, Pre-textos, 1994, págs. 17 y 22, respectivamente.

36 Se remontan a Averroes (*Acerca del cielo y el mundo*, I, 1) y están presentes —directa o

indirectamente— en Escoto Eriúgena, Eckhardt, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Francis Bacon, Schopenhauer, Schelling, etcétera.

37 En este sentido, el reputado neurofisiólogo Antonio Damasio aprecia en Spinoza un precedente de asombrosa perspicacia, tal como examina en su libro *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica, 2005.

38 Hay una completa aproximación al tema desde muchas perspectivas en E. Fernández García y M. L. de la Cámara (eds.), 2007.

39 Lo mejor del *amor fati* (amor al destino) bien entendido de autores tan distintos como los estoicos o Nietzsche pasaría por aquí.

40 En la Parte Quinta de la *Ética* ocurrirá lo inverso, cuando el alma adquiera protagonismo y sea considerada en su «duración […] sin relación al cuerpo» (E5P20S). El equilibrio es exquisito y todo obedece al tema tratado en cada momento, así como a la didáctica de la exposición.

41 Utilizo este vocablo para recordar la noción epicúrea de la «carne viva» *(sárx)*, no muy alejada de aquí por su inspiración atomista ajena al principio vitalista de la *psyché*.

42 He desarrollado este enfoque, incluido lo que sigue, en L. Espinosa Rubio, 1995.

43 *Cf. Leviatán*, 1, 13 sobre el «estado de guerra» natural y el protagonismo del temor, así como la tesis de que miedo y libertad son «coherentes» en 2, 21.

44 A diferencia de lo sostenido por Hobbes, que rechaza toda obediencia voluntaria (*Tratado sobre el Ciudadano*, I, 2, 10).

45 Hay una excelente edición, con abundantes informaciones y notas, de las tres obras citadas en un solo volumen a cargo de Atilano Domínguez (1988).

46 El mismo estudioso y traductor, A. Domínguez, lo ha editado con la misma riqueza de datos en Alianza, 1990, y el añadido de unos apéndices sobre los que no hay seguridad de que fueran escritos por Spinoza.

47 Hay una excelente edición a cargo de G. González Diéguez, 2005.

48 *Vid*. las ediciones de A. Domínguez, 1988, y de J. D. Sánchez Estop, 1988.

49 Tal y como ha señalado Vidal Peña, el traductor de la versión publicada por Tecnos, en su «Introducción» a la *Ética*, 2007, y en su estudio *El materialismo de Spinoza*, 1974.

50 *Cf.* A. Domínguez en su «Introducción histórica» al tratado, 2003 (2.ª ed.), págs. 14 y 21.

51 «Siendo desigual el espíritu de los hombres, encontrando éste la verdad en opiniones en que aquél no conviene, de manera que el uno sólo encuentra motivo de burla en lo que mueve la piedad del otro, deduzco, finalmente, en la consecuencia de que es preciso dejar a cada uno la libertad de su juicio y el poder de entender los principios de la religión como le plazca, juzgando sólo de la piedad o la impiedad de cada uno según sus actos. Así será posible a todos obedecer a Dios con un alma libre y pura, y así sólo la justicia y la caridad tendrán alto precio» (TTP Praef., 28).

52 «El gran secreto del régimen monárquico y su interés principal consisten en engañar a los hombres y en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre» (TTP Praef., 10).

53 *Cf.* A. Domínguez, «Introducción» a su edición del *Tratado político*, 2004, págs. 9, 22 y 27.

54 Como se ha repetido: Los hombres no pueden cultivar la razón sin ayuda mutua (TTP 16).

CRONOLOGÍA

1632 El 24 de noviembre nace en Amsterdam Baruch Spinoza, hijo de Miguel d'Espinoza, judío procedente de Portugal, y Hannah Déborah, su segunda esposa.

1638 Muere la madre del filósofo, Hannah Déborah.

1639 Spinoza inicia sus estudios en la tradición judía.

1641 Tercera boda de Miguel d'Espinoza, esta vez con una mujer llamada Esther.

1649 Muere Isaac, hermano del filósofo.

1651 Muere Miriam, su hermana.

1652 Muere Esther, tercera esposa de su padre.

1654 Muere el padre, Miguel. Baruch toma las riendas de la empresa familiar junto a su hermano Gabriel.

1655 Spinoza frecuenta a Franciscus van den Enden, erudito francés que tendrá una gran influencia en él y a Juan de Prado, huido de la Inquisición española. Esta relación durará hasta 1660.

1656 La comunidad judía dicta un *herem* (equivalente a la excomunicación en la sociedad católica) contra Spinoza que le supone el destierro a las afueras de Amsterdam y la prohibición de dedicarse a los negocios. Baruch aprende el oficio de pulidor de lentes.

1661 Se traslada a vivir a Rijnsburg, cerca de Leiden, centro intelectual de los colegiantes.

1663 Spinoza publica *Principios de la filosofía de Descartes*. Cambio de residencia, se traslada a Voorburg, cercano a La Haya.

1670 Publica la edición latina del *Tratado teológico-político*. Se traslada a La Haya.

1673 Rechaza la cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg, que le ofreció el elector palatino.

1674 Prohibición del *Tratado teológico-político.*

1676 Spinoza conoce a Leibniz y mantiene una conversación con él de temas metafísicos y filosóficos.

1677 El 21 de febrero, muere Baruch Spinoza, víctima de la tuberculosis.

1678 Aparecen sus *Opera posthuma* y la traducción al holandés. Ambas son prohibidas. Entre ellas se incluye la *Ética*, escrita y revisada entre 1663 y 1675.

GLOSARIO[55]

ABSOLUTO *(Deus sive Natura)*
Es todo lo que existe sin límite ni determinación, luego es único y autocausado. Definido como la «sustancia» constituida por infinitos «atributos», cada uno infinito en su género y que expresa una esencia de aquélla, recibe el nombre de Dios (E1Def6) o Naturaleza, que en este plano se adjetiva como *naturante* (E1P29S): es lo absolutamente infinito y perfecto, lo que implica una potencia también absoluta de existir-actuar (E1P11S) y de pensar (E1P31); potencias que son actualizadas (a la vez que participan de ella en distintos grados) por todos los existentes, esto es, por los «modos» de la sustancia absoluta (que ya están en el plano de la «naturaleza naturada»). Además, lo divino es concebido en términos de inmanencia e impersonalidad (en contraste con el Dios trascendente y personal del monoteísmo), de manera que en él se identifican ser, poder, querer y entender (E1P17S), y resulta así la plenitud inmutable de lo real.

ACCIÓN Y PASIÓN *(actio-passio)*
El sujeto es activo cuando su sola naturaleza particular es la causa exclusiva —y claramente percibida— de un efecto, sea interno o externo. En cambio, padece cuando éste obedece a una causa ajena o cuenta con el concurso sólo parcial de uno mismo (E3Def2). En el primer caso hay una iniciativa generadora o al menos el conocimiento y la asunción de lo que ocurre, mientras que en el segundo prima la dependencia y la confusión.

AFECCIÓN Y AFECTO *(affectio-affectus)*
La afección *(affectio)* resulta de sentir y percibir (E2Ax4 y 5) el contacto —que deja huella— de otros cuerpos o modos de pensar, lo que produce cambios

internos e imágenes del objeto externo (E3Post2). El afecto *(affectus)* es la idea de la afección, lo que conlleva conciencia y sentimiento que se traducen en una variación hacia una mayor o menor potencia del sujeto (E3Def3), por lo que el afecto es activo o pasivo, respectivamente.

AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN *(affirmatio-negatio)*

Afirmar es referirse a una realidad como positividad, esto es, adoptar una posición de existencia que la reconoce perfecta en sí misma en un sentido descriptivo u ontológico, y no juzga en sentido prescriptivo o moral (E2Def6). Frente a esta naturaleza efectivamente existente, la negación no es nada porque sólo alude a una «privación» ajena a la cosa misma, remite a una carencia irreal y extrínseca, a menudo surgida de la comparación con lo que no es ella.

ALEGRÍA Y TRISTEZA *(laetitia-tristitia)*

La primera es el «paso» a una mayor perfección, es decir, a una mayor realidad o potencia, luego hay un cierto crecimiento interno; y pueden darse afectos de alegría activos o pasivos en función de si uno mismo es causa o no de ellos. La tristeza es el «paso» a una menor perfección (no la privación de una mayor), es decir, el acto por el que —a diferencia de la alegría— disminuye la potencia del sujeto y en consecuencia sus capacidades intelectuales y anímicas (E3AD7). El predominio de un grupo de afectos u otro marca el estilo de vida, sabio y expansivo el alegre, torpe y reprimido el triste.

BUENO Y MALO *(bonum-malum)*

Es bueno lo que favorece la relación de movimiento y reposo (M-R) que articula las partes del cuerpo humano (E3P39); lo que ayuda a acercarse al modelo ideal de naturaleza humana elegido como guía estratégica de la conducta (E4Praef.); lo que concuerda con la propia naturaleza, especialmente en términos racionales (E4P40); también lo es cuanto promueve el desarrollo de la racionalidad (E4P27 y A5); y, finalmente, todo lo que reporta con certeza alguna utilidad, mientras que es nocivo aquello que lo impide (E4Def1 y 2). Como es obvio, se llama malo a lo contrario en los cinco sentidos mencionados, toda vez que es algo derivado y está en función de lo bueno. No hay un bien o un mal absolutos, sino unas relaciones valorativas adaptadas a la situación (E4Praef.), lo que no supone un puro relativismo, sino una inteligencia flexible de lo que conviene.

CAUSA *(causa)*

Todo lo que existe se relaciona causalmente, de manera que este vínculo constante permite hablar de «orden y conexión» (E2P7), de leyes naturales, etc., por contraste con lo que sería el caos o la excepción sobrenatural (el milagro). Como ya afirmó la tradición y la ciencia moderna lleva al límite, la inteligibilidad de lo real descansa en el conocimiento de los efectos por las causas (TIE 85, E1Ax4), lo que se resume en el adagio *causa sive ratio* o dar razón causal de algo. Hay que partir de lo que es causa de sí (Dios) y comprender desde ahí las secuencias productoras (E1Def1, P16, P18, P28) que eliminan la contingencia y la indeterminación (E1P27 y P29). Ahora bien, a menudo no es posible conocer la concatenación causal de la realidad a escala microfísica, lo que abre la puerta a la consideración —en la vida cotidiana— de las cosas «como si» fueran posibles.

COMPOSICIÓN *(compositio)*

Esta noción física de la composición de elementos diversos según proporciones estables resume un modelo global de pensamiento, definido por lo que podría llamarse principio cooperativo (E2Def7), toda vez que puede aplicarse el binomio todo-partes a los distintos ámbitos y permite la integración y la suma de fuerzas. Frente al antagonismo irresoluble, la entropía y la dispersión de las identidades, se trata de conocer (sentido epistémico) y establecer (sentido ético-político) relaciones tanto internas como externas a favor de lo común y la concordancia.

CONCIENCIA *(conscientia)*

El ser humano tiene la capacidad —en virtud de su compleja constitución psicofísica (E2P13Post) y de la rica interacción con el entorno (E2P23 y P29)— de tener conciencia de sí mismo y de las cosas, esto es, la autoconciencia surgida al sentir afecciones y afectos, ya que la idea se desdobla en «idea de la idea» y se ve reflexivamente (E2P21). Pero hay múltiples aspectos no conscientes (ignorancia de las causas) que inducen a graves errores y la conciencia no basta por sí sola para generar verdadero conocimiento, así como éste necesita producir afectos dichosos para ser transformador. Luego estamos muy lejos de la vieja concepción moralista de la conciencia como instancia innata y suficiente.

CONOCIMIENTO, TIPOS DE *(imaginatio-ratio-intuitio)*

Al conocer es la cosa misma la que se afirma en el entendimiento mediante su idea adecuada, tal como es en Dios, una vez concebida por la potencia de pensar.

Sin embargo, es preciso distinguir tipos (que son grados de menor a mayor perfección) en el conocimiento: *a*) el imaginativo es útil en ocasiones, pero insuficiente por ser vago y fragmentario, amén de estar ligado a las pasiones, a menudo tristes; *b*) el racional es activo y causal, permite vincular las cosas según lo que comparten (nociones comunes) y ofrece así un marco de referencia fiable, por lo que engendra afectos dichosos; *c*) el intuitivo capta de manera plena e inmediata las esencias singulares de las cosas y las sitúa en Dios, lo que proporciona la máxima cualificación y la correspondiente conciencia amorosa de unidad (E2P40S1 y 2, P41, P42; E5P36). El primer tipo aísla y mutila, el segundo conecta aspectos parciales y el tercero aprehende individuos completos.

CUERPO Y MENTE, ALMA *(corpus-mens, anima)*

El cuerpo es un modo del atributo de la «extensión» y el alma (en rigor la mente, o *mens*) lo es del atributo «pensamiento», y entre ambos hay una estricta correspondencia de «orden y conexión» (E2P7S). Esta pareja constituye a todo individuo, incluido el humano (E2P21S), para entender el cual hay que partir del campo de la experiencia corpórea y sus relaciones con el mundo y afirmar después el alma como idea reflexiva del cuerpo (E2P13 y P14), que registra otras ideas y afectos. La cantidad y la calidad de las actividades en ambos planos es correlativa y en ningún caso puede concebirse el dualismo al modo platónico o cartesiano, lo que no obsta para que el alma tenga sus propias vías de cumplimiento intelectual (E5P20S, P23S y P39S).

ESENCIA Y EXISTENCIA *(essentia-existentia, sive duratio)*

La esencia es lo que define a una cosa, de modo que no pueden ser ni concebirse una sin la otra (E2Def2). La esencia absoluta de Dios o la naturaleza se expresa en los infinitos atributos, y éstos se re-expresan en los modos, pero en aquél la existencia es necesaria y en el plano de la finitud no ocurre así. En sentido «intensional» de eternidad e implicación de esencias hay perfecta concordancia, mientras que en un sentido «extensional» de explicación, relativo al espacio-tiempo, surge la interacción de las existencias y con frecuencia el choque. A su vez, la esencia de cualquier cosa es lo mismo que su potencia, lo que le confiere un carácter dinámico, y se denomina *conatus* o esfuerzo por perseverar en la existencia (E3P7), sólo destruido por una fuerza antagónica mayor que produce la muerte.

EXPERIENCIA Y RAZÓN *(experientia-ratio)*

Conviene considerar ambas como complementarias antes que opuestas. Si bien la razón es prioritaria como la mejor parte del ser humano, la fuente de todo beneficio duradero y la norma de la virtud (E2P49S, E4P23-28 y E4A4), no deja de ser la experiencia la que provee motivos para la reflexión y enseñanzas prácticas diversas (sociopolíticas, históricas y afectivas), así como la vía inestimable para pasar de lo general a lo particular (Ep 10, TP 1/2 y 3). La sabiduría consiste, claro está, en combinar bien las dos en la vida cotidiana, lo que pasa necesariamente por la creación de estructuras políticas que lo faciliten.

IDEA *(idea)*

Las ideas que tenemos en sentido epistemológico (no el alma-idea que somos) obedecen a las afecciones del cuerpo y/o a la potencia de pensar. Pueden ser inadecuadas (propias de la imaginación) o adecuadas (racionales e intuitivas), lo que implica, respectivamente, que son meras representaciones reflejas de estados de cosas o construcciones activas con propiedades intrínsecas que las convierten en verdadera explicación de las cosas (E2Def3 y 4). Según predomine una u otra forma de saber, se darán afectos pasivos o activos, tristes o dichosos. La idea verdadera de la razón supone además la concordancia con el objeto ideado, es parte del entendimiento divino y lleva implícita la certeza, luego uno sabe que sabe (E2P43S). La intuición, por su parte, podría decirse que logra la plena transparencia entre Dios, la cosa y el alma a través de la misma idea que los hilvana.

INDIVIDUO *(individuum)*

Es un compuesto de elementos menores (E2P13Ax3), dicho en general, pero de modo más preciso es la unión de idea y cuerpo (E2P21S), por lo que supone la unidad básica y contable de los seres finitos. A la vez, se funda en un determinado grado de potencia participada de la divina (E4P4) y en una «proporción» característica de movimiento y reposo que aglutina a sus constituyentes, pues cuerpo y alma están igualmente compuestos. Además, puede concebirse la naturaleza como un individuo infinito inmutable o «relación de relaciones», en tanto que son variables todos los individuos finitos articulados en escalas crecientes de composición (E2P13 A y L). El Estado es una clase significativa de individuo compuesto por otros, cual si estuviera dotado de un solo cuerpo y una sola mente, así como estructurado según relaciones institucionales precisas.

LIBERTAD Y NECESIDAD *(libertas-necessitas)*

La libertad es la afirmación de la necesidad de una naturaleza particular, esto es, de su ser; por eso se habla de la «libre necesidad» (Ep 58), sea en la forma plena e incondicionada de lo absoluto o en la mucho más restringida de los seres finitos, donde hay determinación entre ellos que coacciona (E1Def7). Ser libre, en cualquier caso, es hacer valer la propia esencia-potencia frente a otras, en el marco de las relaciones causales que a todos conciernen, no en el ámbito irreal de la voluntad indiferente: los seres humanos se guían por la razón para conducirse con lucidez, es decir, para «afirmar y negar» con conocimiento de causa en cada situación (Ep 21) y actuar así de la manera más «eficiente».

MÉTODO *(methodus)*

Dada la existencia de una fuerza innata o potencia de pensar (TIE 31 y 37) capaz de generar ideas adecuadas, el método consiste en guiarla y ejercerla para conseguir un razonamiento genético (explicación por la causa) riguroso. De ahí el uso del célebre estilo «geométrico»: definiciones y axiomas se trenzan para mostrar su coherencia y permitir la cadena deductiva de las demostraciones, lo que supone que esas afirmaciones pasen de meramente «nominales» a ser «reales» y den cuenta de la naturaleza de las cosas. La temprana idea de operar como un «autómata intelectual» (TIE 85), concebida para imponer el entendimiento a las injerencias de la voluntad, deja paso después a una posición metodológica flexible e incluso didáctica: hay «dictámenes de la razón» que pueden ser expuestos con claridad sin recurrir al «prolijo orden geométrico», para facilitar su comprensión a más gente (E4P18S), además de los prefacios, los apéndices y los escolios sumamente ilustrativos. El método, en fin, no es tan mecánico como pudiera parecer y está al servicio de la razón, no al revés.

NOCIONES COMUNES *(notiones comunes)*

Expresan lo común al todo y a las partes, en particular en sentido físico (E2P37-40), por lo que ahí nunca cabe el error que nace de aislar y fragmentar. Son ideas adecuadas que recogen una «composición» de elementos y propiedades (tienen carácter gnoseológico «federativo»), lo que se completa en un plano práctico con la consideración positiva de cuanto es concordante con el sujeto en diferentes grados y escalas. Al límite, puede decirse que las nociones comunes son una suerte de «tejido conectivo» entre mente y mundo, pues captan los nexos físico-ontológicos de la realidad que permiten orientarse bien y dan lugar a los afectos dichosos igualmente unitivos.

POTENCIA *(potentia)*

Esencia y potencia son lo mismo, según consta, luego no cabe la distinción aristotélica entre acto y potencia, sino la afirmación del ser como una entidad activa y dinámica. Esto significa en Dios que se cumple o realiza su doble potencia absoluta de ser y pensar, a través de la acción de los innumerables modos finitos (E2P7C), los cuales, a su vez, desarrollan en diferente medida (siempre limitada) las aptitudes de su potencia esencial o *conatus* para afectar y ser afectados, es decir, para interactuar conforme a su naturaleza particular. El registro de los individuos humanos es mayor y es consciente —se llama «deseo» (*cupiditas*, E3P9S)—, e incluye una gran variedad de intercambios y afectos, orientados a perseverar en la existencia y proclives a la expansividad de sí (E3P28 y Del deseo, E4P38). La razón incrementa esa potencia mediante la elucidación de sus encuentros de toda clase, hasta desembocar en lo que podría llamarse el «deseo reflexivo o ilustrado» del sabio. Además, la potencia entendida como «derecho natural» de cada uno (TTP 16) es la base sobre la que construir la vida política, desde el respeto a los individuos.

SOCIEDAD *(civitas, respublica, multitudo)*

Surge de la composición —mediante pacto— de las potencias individuales, en aras de la común utilidad y del apetecido beneficio para todos (TP 2 y 3), y se generaliza como que nada hay más útil que el hombre para el hombre, especialmente si se guía por la razón (E4P35C y S). La *potentia* se transforma en *potestas* o poder con el tránsito desde lo natural a lo civil, basado en esa cesión (parcial) de las potencias particulares al poder de la autoridad —organizado en instituciones al modo de un «individuo compuesto»—, la cual emite leyes y establece criterios de valor de obligado acatamiento (E4P37S). El eje de la relación entre el Estado y los ciudadanos (que no sólo súbditos) es el consenso o «común acuerdo» en el que descansa el contrato de convivencia y gobierno, el cual debe cumplirse y revalidarse cotidianamente por ambas partes (que lo son de un mismo todo).

SUSTANCIA Y MODO *(substantia-modus)*

El modo no tiene la autonomía ontológica y conceptual de la sustancia (que es en sí y se concibe por sí), sino que depende causalmente de ella y se entiende como su afección o manifestación finita particular (E1Def3 y 5). La infinita pluralidad de los modos responde a los infinitos atributos (o dimensiones) de la sustancia y se encuadran en ellos de forma «paralela» o correlativa: una sola «modificación» de la sustancia se expresa de una manera modal distinta en cada uno de los

atributos (E2P7), lo que permite desplegar la absoluta riqueza cualitativa del ser sin perder su unidad cuantitativa. Por otro lado, existen modos infinitos que los organizan (inmediatos: entendimiento infinito en el atributo del pensamiento y movimiento y reposo en el de la extensión; mediato: la *Facies totius universi* o individuo infinito compuesto), pero ello no supone mediación ni simetría entre la sustancia y los modos finitos. Sin embargo, se trata de los dos polos recíprocos de una misma realidad.

VIRTUD Y FELICIDAD *(virtus-beatitudo, felicitas)*

Potencia y virtud son nociones equivalentes en cuanto que consisten en hacer algo que se puede entender por las solas leyes de una naturaleza individual (E4Def8). Lo que importa es la autonomía del sujeto, cuya fuerza arraiga en su conato, y la felicidad le es inherente: no es un premio externo, sino que consiste en autoconservarse como fin en sí mismo y además de la máxima dignidad (E4P18S). Luego aquí la supervivencia es entendida como la previa afirmación que resulta plataforma imprescindible para lograr la vida buena (E4P21, P22), una vez guiada por la razón (E4P24), lo que la llena de dicha. El modelo de excelencia que encarna el sabio funde virtud y felicidad, porque sólo hay sabiduría allí donde hay potencia alegre, y viceversa; de manera que el virtuoso no lo es por obedecer mandatos ajenos, sino por afinar cuanto puede sus capacidades vitales y enseñar con su ejemplo vivo el camino a otros.

---

[55] Emparejamos algunos términos, al igual que en la exposición anterior, para mostrar mejor sus relaciones de complementariedad y/o antagonismo, así como su papel vertebrador del conjunto.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Opera, 4 vols. [ed. crítica de C. Gebhardt], Heidelberg, C. Winter, 1972; 5.° vol., «Supplementa», 1987.

TRADUCCIONES

Compendio de gramática de la lengua hebrea [ed. de G. González Diéguez], Madrid, Trotta, 2005.
Correspondencia [ed. de A. Domínguez], Madrid, Alianza, 1988.
Correspondencia [ed. de D. Sánchez Estop], Madrid, Hiperión, 1988.
Ética [ed. de A. Domínguez], Madrid, Trotta, 2000.
Ética [traducción, introducción y notas de V. I. Peña], Madrid, Alianza Editorial, 1987; y Madrid, Tecnos, 2007.
Ética demostrada según el orden geométrico [trad. de O. Cohan], México, FCE, 1958.
Principios de la filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos, Tratado de la reforma del entendimiento [ed. de A. Domínguez], Madrid, Alianza, 1988.
Tratado breve [traducción, introducción y notas A. Domínguez], Madrid, Alianza, 1990.
Tratado político [ed. de A. Domínguez], Madrid, Alianza, 2004 (reed.).
Tratado político [introducción, traducción y notas de H. Giannini y M. I. Flisfisch], Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990.
Tratado teológico-político [traducción, introducción y notas de A. Domínguez], Madrid, Alianza, 2003 (reed.).
Tratado teológico-político [trad. de E. Reus y Bahamonde], Salamanca, Sígueme, 1976.

OBRAS SOBRE SPINOZA

BELTRÁN, M., *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Barcelona, Riopiedras, 1998.
BLANCO ECHAURI, J. (ED.), *Espinosa: ética y política*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
——, *La filosofía política de Spinoza*, Universidad de Santiago de Compostela, 1993.
BODEI, R., *Geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995.

CARVAJAL, J., M. L. DE LA CÁMARA (COORDS.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.
CHAUI, M., *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Gorla, 2004.
DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975.
——, *Spinoza: filosofía práctica* [trad. de A. Escohotado], Barcelona, Tusquets, 1984.
DOMÍNGUEZ, A. (ED.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
—— (ED.), *Spinoza y España*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.
—— (COMP.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
ESPINOSA ANTÓN, J., *Idea y verdad en Spinoza*, Madrid, Universidad Complutense, 1989.
ESPINOSA RUBIO, L., *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1995.
FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid, Universidad Complutense, 1981.
FERNÁNDEZ, E., M. L. DE LA CÁMARA (EDS.), *El gobierno de los afectos en B. Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
HAMPSHIRE, S., *Spinoza* [trad. de V. I. Peña], Madrid, Alianza, 1982.
MARTÍNEZ, F. J., *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 2007.
MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, 2.ª ed., París, Minuit, 1988.
MIGNINI, F., *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
MISRAHI, R., *Le désir et la reflexion*, París-Nueva York, Gordon and Breach, 1972.
——, *Spinoza, un itinéraire du bonheur par la joie*, París, J. Grancher, 1992.
MONTAG, W., *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, Tierradenadie, 2005.
MOREAU, P. F., *L'expérience et l'eternité*, París, PUF, 1993.
NADLER, S., *Spinoza*, Madrid, Acento Editorial, 2004.
NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza* [trad. de G. de Pablo], Barcelona, Anthropos, 1993.
PEÑA, V. I., *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
PEÑA ECHEVARRÍA, F. J., *La filosofía política de Spinoza*, Universidad de Valladolid, 1989.
RÁBADE, S., *Spinoza*: *razón y felicidad*, Madrid, Cincel, 1987.
TATIÁN, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.
TEJEDOR, C., *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Madrid, Universidad Pontificia, 1981.
WETLESEN, J. (ED.), *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979.
YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona, Anaya y Muchnik, 1995.

ÉTICA
DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO

Traducción de

OSCAR COHAN

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción de la *Ethica, ordine geometrico demostrata* se ha realizado sobre el texto latino de la tercera edición de las *Obras Completas* del autor, publicadas en 1914 en La Haya por Van Vloten y Land.

PRIMERA PARTE

DE DIOS

DEFINICIONES

I. Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente.
II. Se dice *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito, porque concebimos siempre otro mayor. Así, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.
III. Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse.
IV. Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma.
v. Por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe.
VI. Por *Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Explicación: Digo *absolutamente* infinito, pero no *en su género*; pues de lo que es solamente infinito en su género, podemos negar infinitos atributos; pero a la esencia de lo que es absolutamente infinito, pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación.

VII. Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera.

VIII. Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna.

Explicación: Tal existencia, en efecto, se concibe, lo mismo que la esencia de la cosa, como una verdad eterna y, por esto, no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y fin.

AXIOMAS

I. Todo lo que es, o es en sí o en otra cosa.
II. Aquello que no puede concebirse por otra cosa, debe concebirse por sí.
III. Dada una determinada causa, de ella se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.
IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.
V. Las cosas que no tienen nada de común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra; o sea, el concepto de una no implica el concepto de la otra.
VI. La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella.
VII. La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

Proposición I

La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones.

Demostración: Es evidente por las *Definiciones 3 y 5*.

Proposición II

Dos sustancias que tienen diversos atributos, no tienen nada de común entre sí.

Demostración: Es también evidente por la *Definición 3*. En efecto, cada una debe ser en sí y concebirse por sí, o sea, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

Proposición III

De aquellas cosas que no tienen nada de común entre sí, no puede ser una causa de la otra.

Demostración: Si no tienen nada de común una con otra, entonces *(por el Axioma 5)*, tampoco pueden entenderse una por otra, ni por tanto *(por el Axioma 4)*, puede ser una causa de la otra. C.Q.D.

Proposición IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí o por la diversidad de los atributos de las sustancias, o por la diversidad de las afecciones de éstas.

Demostración: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa *(por el Axioma 1)*; esto es *(por las Definiciones 3 y 5)*, fuera del entendimiento nada se da aparte de las sustancias y sus afecciones. Nada se da, pues, fuera del entendimiento, por lo que puedan distinguirse entre sí varias cosas, aparte de las sustancias o, lo que es lo mismo *(por la Definición 4)*, de sus atributos y sus afecciones. C.Q.D.

Proposición V

En el orden natural de las cosas no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.

Demostración: Si se dieran varias sustancias distintas, deberán distinguirse entre sí, o por la diversidad de los atributos, o por la diversidad de las afecciones *(por la Proposición precedente)*. Si sólo se distinguieren por la diversidad de los atributos, se concederá, pues, que no se da sino una del mismo atributo. Pero si se distinguieren por la diversidad de las afecciones, como la sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones *(por la Proposición 1)*, entonces dejadas de lado las afecciones y considerada en sí, esto es *(por la Definición 3 y el Axioma 6)*, considerada en verdad, no podrá concebirse que se distinga de otra, esto es *(por la Proposición precedente)*, no podrán darse varias, sino sólo una. C.Q.D.

Proposición VI

Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia.

Demostración: En el orden natural de las cosas no pueden darse dos sustancias del mismo atributo *(por la Proposición precedente)*, esto es *(por la Proposición 2)*, que tengan algo de común entre sí. Por tanto *(por la Proposición 3)*, una no puede ser causa de la otra, o sea, una no puede ser producida por la otra. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que una sustancia no puede ser producida por otra cosa. Pues en el orden natural de las cosas nada se da aparte de las sustancias y sus afecciones, como es evidente por el *Axioma 1 y las Definiciones 3 y 5*. Mas no puede ser producida por una sustancia *(por la Proposición precedente)*. Luego, una sustancia no puede, en absoluto, ser producida por otra cosa. C.Q.D.

De otra manera: Esto se demuestra aún más fácilmente por lo absurdo de lo contradictorio. Pues si la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa *(por el Axioma 4)*; por tanto *(por la Definición 3)*, no sería sustancia.

Proposición VII

A la naturaleza de la sustancia le pertenece existir.

Demostración: La sustancia no puede ser producida por otra cosa *(por el Corolario de la Proposición precedente)*; será, pues, causa de sí, esto es *(por la Definición 1)*, su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, a su naturaleza le pertenece existir. C.Q.D.

Proposición VIII

Toda sustancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe sino una única sustancia de un mismo atributo *(por la Proposición 5)*, y a su naturaleza le pertenece existir *(por la Proposición 7)*. Luego será propio de su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Mas no puede existir como finita, pues *(por la Definición 2)* debería ser limitada por otra de la misma naturaleza, que también debería existir necesariamente *(por la*

Proposición 7); por tanto, se darían dos sustancias del mismo atributo, lo que es absurdo *(por la Proposición 5)*. Luego, existe como infinita. C.Q.D.

ESCOLIO I: Como ser finito es, en verdad, una negación parcial, y ser infinito, la absoluta afirmación de la existencia de una naturaleza cualquiera, se sigue, pues, de la sola *Proposición 7*, que toda sustancia debe ser infinita.

ESCOLIO II: No dudo que a todos los que juzgan confusamente de las cosas y no se han acostumbrado a conocerlas por sus primeras causas les sea difícil concebir la demostración de la *Proposición 7*; seguramente porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben de qué manera se producen las cosas. De donde procede que forjen para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales; pues los que ignoran las verdaderas causas de las cosas, todo lo confunden y, sin ninguna repugnancia de su alma, forjan árboles que hablan como los hombres y se imaginan que los hombres se forman tanto de las piedras como del semen, y que cualesquiera formas se mudan en otras cualesquiera. Asimismo, los que confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios los afectos humanos, sobre todo mientras también ignoran de qué modo se producen los afectos en el alma. Pero, si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia, no dudarían lo más mínimo de la verdad de la *Proposición 7*; antes bien, ésta sería para todos un axioma y se contaría entre las nociones comunes. Pues por sustancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no necesita del conocimiento de otra cosa. Por modificaciones, en cambio, aquello que es en otra cosa y cuyo concepto se forma del concepto de la cosa en la que es: por lo cual podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; pues, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida de tal manera en otra cosa, que pueden concebirse por ella. Pero la verdad de las sustancias, fuera del entendimiento, no está sino en ellas mismas, ya que se conciben por sí. Luego, si alguien dijera que tenía una idea clara y distinta, esto es, verdadera, de la sustancia y, no obstante, dudara si existía tal sustancia, sería por cierto lo mismo que si dijera que tenía una idea verdadera y no obstante dudara si era falsa (como resulta manifiesto para el que presta suficiente atención); o si alguien afirmara que se crea la sustancia, afirmaría al mismo tiempo que la idea falsa se ha hecho verdadera; pero, ciertamente, no puede concebirse nada más absurdo. Por tanto, ha de reconocerse necesariamente que la existencia de la sustancia, lo mismo que su esencia, es una verdad eterna. Y de

aquí podemos concluir de otra manera que no se da sino una única sustancia de la misma naturaleza; lo que consideré valía la pena mostrar aquí. Mas para hacerlo con orden se ha de observar: *1)* que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo que se sigue esto: *2)* que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición del triángulo no expresa nada más que la simple naturaleza del triángulo, pero no un cierto número de triángulos. *3)* Se ha de observar que de cada cosa existente se da necesariamente una cierta causa en virtud de la cual existe. *4)* Finalmente, se ha de observar que esta causa, en virtud de la cual existe la cosa, o debe contenerse en la misma naturaleza y definición de la cosa existente *(sin duda porque a su naturaleza le pertenece existir)*, o debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un cierto número de individuos, necesariamente debe darse una causa por la que existan estos individuos y no más ni menos. Si, por ejemplo, en el orden natural de las cosas existen veinte hombres *(que, para mayor claridad, supongo existen al mismo tiempo y sin que en la Naturaleza hayan existido antes otros)*, no será suficiente *(para dar razón de la existencia de estos veinte hombres)* mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que será necesario además mostrar la causa por la cual no existen ni más ni menos de veinte; puesto que *(por la Observación 3)* debe darse necesariamente una causa por la que existe cada uno de ellos. Pero esta causa *(por las Observaciones 2 y 3)* no puede contenerse en la misma naturaleza humana, puesto que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; por tanto *(por la Observación 4)*, la causa por la que existen estos veinte hombres y, de consiguiente, por la que existe cada uno de ellos, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por eso ha de concluirse, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que éstos existan, una causa externa. Ahora bien, puesto que a la naturaleza de la sustancia *(por lo ya mostrado en este Escolio)* le pertenece existir, su definición debe implicar la existencia como necesaria y, por consiguiente, de su sola definición debe concluirse su existencia. Pero de su definición *(como ya mostramos en las Observaciones 2 y 3)* no puede seguirse la existencia de varias sustancias; luego, de ella se sigue necesariamente que sólo existe una única sustancia de la misma naturaleza, como se propuso.

Proposición IX

Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.

Demostración: Es evidente por la *Definición 4*.

Proposición X

Cada atributo de una sustancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye su esencia *(por la Definición 4)*; por tanto *(por la Definición 3)*, debe concebirse por sí. C.Q.D.

ESCOLIO: De esto resulta claro que, aunque se conciban dos atributos como realmente distintos, esto es, uno sin ayuda del otro, no podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyan dos entes o dos sustancias diversas; pues es propio de la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, ya que todos los que tiene han existido al mismo tiempo siempre en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia. Luego, está lejos de ser absurdo atribuir varios atributos a una sola sustancia; ya que nada más claro en la naturaleza que el deber concebirse cada ente bajo algún atributo, y cuanto más realidad o ser tenga, tendrá tantos más atributos que expresen la necesidad, o sea, la eternidad y la infinitud; y, por consiguiente, tampoco nada más claro que el haberse de definir necesariamente el ente absolutamente infinito *(como hicimos en la Definición 6)* como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa cierta esencia eterna e infinita. Pero si alguien preguntara ahora: ¿por qué signo, pues, podríamos reconocer la diversidad de las sustancias?, lea las Proposiciones siguientes, que muestran que en el orden natural de las cosas no existe sino una única sustancia y que ésta es absolutamente infinita; por lo cual en vano se buscaría ese signo.

Proposición XI

Dios, o la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, que Dios no existe. Entonces *(por el Axioma 7)*, su esencia no implicaría la existencia. Pero esto *(por la Proposición 7)*, es absurdo. Luego, Dios existe necesariamente. C.Q.D.

De otra manera: A cada cosa debe asignársele una causa o razón, tanto aquella por la que existe, cuanto aquella por la que no existe. Por ejemplo: si existe un triángulo, debe darse una razón o causa por la que existe; pero si no existe, también debe darse una razón o causa que impida que exista o que quite su existencia. Mas esta razón o causa debe contenerse, o en la naturaleza de la cosa, o fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que no existe un círculo cuadrado, la indica su misma naturaleza; sin duda, porque implica una contradicción. Mas la razón por la que, al contrario, existe la sustancia, se sigue también de su sola naturaleza, que, en efecto, implica la existencia *(véase la Proposición 7)*. Pero la razón por la que existe un círculo o un triángulo, o por la que no existe, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea universal; pues de éste debe seguirse, o bien, que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien, que es imposible que exista ahora. Y esto es evidente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de que no se da ninguna razón ni causa que impida que exista. Así, pues, si no puede darse ninguna razón ni causa que impida que exista Dios o que quite su existencia, ha de concluirse, en absoluto, que Dios existe necesariamente. Pero si se diera tal razón o causa, debería darse, o bien en la naturaleza misma de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra sustancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza por ello mismo se concedería que se da Dios. Pero una sustancia que fuese de otra naturaleza, no podría tener nada de común con Dios *(por la Proposición 2)*; por tanto, no podría ni poner, ni quitar su existencia. Como, pues, una razón o causa que quite la existencia divina no puede darse fuera de la naturaleza divina, deberá darse necesariamente, si es que Dios no existe, en su naturaleza misma, lo que, por tanto, implicaría una contradicción. Pero es absurdo afirmar esto del Ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego, ni en Dios, ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que quite su existencia; y, por ende, Dios existe necesariamente. C.Q.D.

De otra manera: No poder existir es impotencia y, al contrario, poder existir es potencia *(como es notorio por sí)*. Si, pues, lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, son en rigor los entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito; pero esto *(como es notorio por sí)* es absurdo. Luego, o no existe nada, o existe también necesariamente el Ente absolutamente infinito.

Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente *(véase el Axioma 1 y la Proposición 7)*. Luego el Ente absolutamente infinito, esto es *(por la Definición 6)*, Dios, existe necesariamente. C.Q.D.

ESCOLIO: En esta última demostración he querido mostrar a posteriori la existencia de Dios, para que se percibiera más fácilmente la demostración; pero no porque de este mismo fundamento no se siga a priori la existencia de Dios. Pues como poder existir es potencia, se sigue que cuanto más realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por ello existe, en absoluto. Muchos, sin embargo, quizá no puedan ver fácilmente la evidencia de esta demostración, por estar acostumbrados a considerar solamente las cosas que se hacen en virtud de causas externas; y de éstas ven que las que se hacen pronto, esto es, las que existen fácilmente, perecen también fácilmente; y, por el contrario, juzgan más difíciles de hacerse, esto es, no tan fáciles tocante al existir, aquellas cosas que consideran producidas por muchas causas. Mas para que se libren de estos prejuicios, no tengo necesidad de mostrar aquí en qué medida sea verdadero este adagio: «Lo que pronto se hace, pronto perece»; ni tampoco si respecto a la naturaleza entera son todas las cosas igualmente fáciles o no. Pero sólo basta hacer notar que no hablo aquí de las cosas que se hacen en virtud de causas externas, sino de las solas sustancias, que *(por la Proposición 6)* no pueden ser producidas por ninguna causa externa. En efecto, las cosas que se hacen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben todo lo que tienen de perfección o realidad a la virtud de la causa externa; por tanto, su existencia nace de la sola perfección de la causa externa, pero no de la propia. Por el contrario, nada de lo que tiene de perfección la sustancia se debe a ninguna causa externa; por lo que también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza, que, por ende, no es nada más que su esencia. Pues, la perfección no quita la existencia de una cosa, sino que, por el contrario, la pone; mientras que la imperfección, por el contrario, la quita; y, por tanto, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios. Pues como su esencia excluye toda imperfección e implica la perfección absoluta, por esto mismo quita toda causa para dudar de su existencia y da la suma certeza acerca de ella; lo cual creo ha de ser claro para el que preste mediana atención.

Proposición XII

No puede concebirse en verdad ningún atributo de una sustancia del cual se siga que la sustancia puede dividirse.

Demostración: En efecto, las partes en que se dividiría la sustancia así concebida, o retendrían la naturaleza de la sustancia, o no. Si se admitiera lo primero, entonces *(por la Proposición 8)* cada parte debería ser infinita y *(por la Proposición 6)* causa de sí, y *(por la Proposición 5)* debería constar de un atributo diverso; por tanto, de una sustancia podrían formarse varias, lo que *(por la Proposición 6)* es absurdo. Añádase que las partes *(por la Proposición 2)* no tendrían nada de común con su todo, y el todo *(por la Definición 4 y la Proposición 10)* podría ser y concebirse sin sus partes, lo que nadie podrá dudar que es absurdo. Pero si se admitiera lo segundo, a saber, que las partes no retendrían la naturaleza de la sustancia, entonces, como toda la sustancia se habría dividido en partes iguales, perdería la naturaleza de sustancia y dejaría de ser, lo que *(por la Proposición 7)* es absurdo.

Proposición XIII

La sustancia absolutamente infinita es indivisible.

Demostración: En efecto, si fuera divisible, las partes en que se dividiría, retendrían o no la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita. Si se admitiera lo primero, se darían, en consecuencia, varias sustancias de la misma naturaleza, lo que *(por la Proposición 5)* es absurdo. Si se admitiera lo segundo, la sustancia absolutamente infinita podría, pues (como señalamos antes), dejar de ser, lo que *(por la Proposición 11)* también es absurdo.

Corolario: De esto se sigue que ninguna sustancia, ni, por consiguiente, ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia, es divisible.

ESCOLIO: Que la sustancia sea indivisible se entiende aún más sencillamente por el solo hecho de que la naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita y de que por parte de una sustancia no puede entenderse otra cosa que una sustancia finita, lo que *(por la Proposición 8)* implica manifiesta contradicción.

Proposición XIV

Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia.

Demostración: Puesto que Dios es un ente absolutamente infinito del que no puede negarse *(por la Definición 6)* ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia, y puesto que existe necesariamente *(por la Proposición 11)*; si aparte de Dios se diera alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual *(por la Proposición 5)* es absurdo; por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios y, en consecuencia, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente; pero esto *(según la primera parte de esta Demostración)* es absurdo. Luego, fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia. C.Q.D.

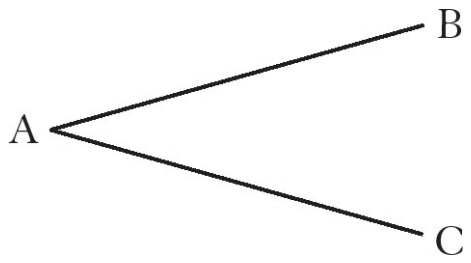
Corolario I: De aquí se sigue muy claramente: *1.°* Que Dios es único, esto es *(por la Definición 6)*, que en el orden natural de las cosas no se da sino una sustancia y que ésta es absolutamente infinita, como ya hemos indicado en el *Escolio de la Proposición 10*.

Corolario II: Se sigue: *2.°* Que la cosa extensa y la cosa pensante son atributos o de Dios, o *(por el Axioma 1)* afecciones de los atributos de Dios.

Proposición XV

Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios.

Demostración: Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia *(por la Proposición 14)*, esto es *(por la Definición 3)*, ninguna cosa que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos *(por la Definición 5)* no pueden ser ni concebirse sin la sustancia; por lo cual éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo concebirse por ella. Mas aparte de las sustancias y de los modos nada se da *(por el Axioma 1)*. Luego, nada puede ser ni concebirse sin Dios. C.Q.D.



ESCOLIO: Hay quienes imaginan a Dios, a semejanza del hombre, compuesto de cuerpo y alma y sujeto a las pasiones. Pero cuán lejos andan éstos del verdadero conocimiento de Dios, consta suficientemente por lo ya demostrado. Mas los dejo de lado, pues todos los que han considerado de alguna manera la naturaleza divina, niegan que Dios sea corpóreo. Lo que asimismo prueban muy bien en virtud de que por cuerpo entendemos toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada por una determinada figura; y nada más absurdo que esto pueda decirse de Dios, esto es, del Ente absolutamente infinito. Sin embargo, al mismo tiempo, con otras razones, por las cuales se esfuerzan en demostrar esto mismo, muestran claramente que separan del todo la sustancia misma corpórea o extensa de la naturaleza divina y la consideran creada por Dios. Pero ignoran totalmente por qué potencia divina ha podido ser creada. Lo cual muestra claramente que no entienden lo que ellos mismos dicen. Yo, al menos, he demostrado con bastante claridad *(véase el Corolario de la Proposición 6 y el Escolio 2 de la Proposición 8)*, a mi parecer, que ninguna sustancia puede ser producida o creada por otra. Además, por la *Proposición 14* mostramos que aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia; y de aquí concluimos que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. Sin embargo, para que la explicación sea más completa, refutaré los argumentos de los adversarios, que se reducen todos a esto: *Primero*: que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, consta, según creen ellos, de partes; y por ello niegan que pueda ser infinita y, por consiguiente, que pueda pertenecer a Dios. Y esto lo explican con muchos ejemplos, de los que daré uno que otro. Si la sustancia corpórea, dicen, es infinita, concíbasela dividida en dos partes; cada parte será o finita o infinita. Si cada parte es finita lo infinito estará compuesto, por tanto, de dos partes finitas, lo que es absurdo. Si cada parte es infinita se dará por tanto un infinito dos veces mayor que otro infinito, lo que también es absurdo. Además, si una cantidad infinita se mide con partes de un pie de longitud, deberá constar de una infinidad de tales partes; y lo mismo pasará si se mide con partes de una pulgada de longitud. Y, por consiguiente, un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito. Por último, si se concibe que a partir de un punto de una cantidad infinita dos líneas *AB* y *AC*, separadas al principio por cierta y

determinada distancia, se prolongan hasta lo infinito, es cierto que la distancia entre *B* y *C* crecerá continuamente y, de determinada, llegará finalmente a ser indeterminable. Y puesto que estos absurdos se siguen, según creen ellos, del hecho de suponer una cantidad infinita, concluyen de aquí que la sustancia corpórea debe ser finita y que, por consiguiente, no pertenece a la esencia de Dios. Un *segundo* argumento se saca también de la suma perfección de Dios. En efecto, Dios, dicen, como es un ente sumamente perfecto no puede padecer, pero la sustancia corpórea puesto que es divisible puede padecer; se sigue, pues, que no pertenece a la esencia de Dios. Éstos son los argumentos que encuentro en los escritores, y con los cuales se esfuerzan en mostrar que la sustancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y no puede pertenecer a ella. Pero en realidad de verdad, si se presta la debida atención se reconocerá que ya he respondido a esos argumentos; puesto que sólo están fundados en la suposición de que la sustancia corpórea se compone de partes, lo que ya *(Proposición 12 con el Corolario de la Proposición 13)* he mostrado que es absurdo. Además, si alguien quiere sopesar debidamente la cuestión verá que todos aquellos absurdos *(si es que todos son absurdos, cosa que no discuto ahora)* de los cuales quieren concluir que la sustancia extensa es finita, no se siguen en manera alguna de que se suponga una cantidad infinita, sino de que suponen que la cantidad infinita es mensurable y compuesta de partes finitas; por lo cual, de los absurdos que de aquí se siguen, no pueden concluir nada más, sino que la cantidad infinita no es mensurable y que no puede componerse de partes finitas. Y esto es lo mismo que ya *(Proposición 12, etc.)* hemos demostrado antes. Por lo cual, el dardo que nos dirigen, lo arrojan, en realidad, contra sí mismos. Si, pues, de este absurdo suyo quieren concluir, sin embargo, que la sustancia extensa debe ser finita, no hacen, en verdad, otra cosa que aquel que por imaginar que el círculo tiene las propiedades del cuadrado, concluye de ello que el círculo no tiene un centro, a partir del cual son iguales todas las líneas llevadas hasta la circunferencia. Pues la sustancia corpórea, que no puede concebirse sino como infinita, como única y como indivisible *(véanse las Proposiciones 8, 5 y 12)* la conciben para concluir que es finita, como compuesta de partes finitas, y como múltiple y divisible. Así, también otros, después de imaginar que la línea está compuesta de puntos, saben encontrar muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta el infinito. Y, ciertamente, no es menos absurdo admitir que la sustancia corpórea está compuesta de cuerpos o partes, que admitir que los cuerpos están compuestos de superficies, las superficies de líneas y, finalmente, las líneas de puntos. Y esto deben reconocerlo todos los que saben que una razón clara es infalible y, principalmente, los que niegan que se dé el vacío. Pues si la sustancia corpórea pudiera dividirse de tal manera que sus partes fuesen

realmente distintas, ¿por qué, pues, no podría aniquilarse una parte, permaneciendo las demás vinculadas entre sí como antes? ¿Y por qué deben soldarse todas de manera que no se dé el vacío? Sin duda, de las cosas que son realmente distintas una de otra, una puede ser y permanecer en su estado sin la otra. Pero, como en la naturaleza no se da el vacío (de lo cual se habla en otro lugar), sino que todas las partes deben concurrir de tal manera que no se dé el vacío, se sigue de aquí también que no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede dividirse. Si alguien, sin embargo, pregunta por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea superficialmente, es decir, tal como cuando la imaginamos; o como sustancia, lo cual sólo hace el entendimiento. Pues, si consideramos a la cantidad tal como se da en la imaginación, lo que hacemos a menudo y fácilmente, se hallará que es finita, divisible y compuesta de partes; mas si la consideramos tal como se da en el entendimiento y la concebimos en cuanto sustancia, lo que es dificilísimo, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, se hallará que es infinita, única e indivisible. Lo cual será bastante manifiesto a todos los que hayan sabido distinguir entre la imaginación y el entendimiento; sobre todo, si se tiene en cuenta también que la materia es la misma en todo lugar y que en ella no se distinguen partes sino en cuanto la concebimos afectada de diversos modos, por lo que sus partes sólo se distinguen modalmente, pero no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto agua, se divide y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto es sustancia corpórea, pues en tanto ni se separa ni se divide. Además, el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe; pero, en cuanto sustancia, ni se genera ni se corrompe. Y con esto creo haber respondido también al segundo argumento: puesto que éste también se funda en que la materia, en cuanto sustancia, es divisible y se compone de partes. Y aunque no fuese así, no sé por qué sería (la materia) indigna de la naturaleza divina, puesto que *(por la Proposición 14)*, fuera de Dios no puede darse ninguna sustancia en virtud de la cual debiera padecer. Todo, digo, es en Dios, y todo lo que se hace, se hace por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios, y se sigue (como mostraré en seguida) de la necesidad de su esencia; por lo cual, de ninguna manera puede decirse que Dios padezca en virtud de otro ente, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita. Pero sobre esto basta por ahora.

Proposición XVI

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito).

Demostración: Esta Proposición debe ser manifiesta para cualquiera, sólo con que tenga en cuenta que de la definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento muchas propiedades, que en realidad se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanto más realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos *(por la Definición 6)*, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de su necesidad deben, pues, seguirse, infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: *1.*° Que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito.

Corolario II: Se sigue: *2.*° Que Dios es causa por sí, pero no por accidente.

Corolario III: Se sigue: *3.*° Que Dios es absolutamente causa primera.

Proposición XVII

Dios obra por las solas leyes de su naturaleza y sin ser compelido por nadie.

Demostración: De la sola necesidad de la naturaleza divina, o (lo que es lo mismo) de las solas leyes de su naturaleza, se siguen absolutamente infinitas cosas, como lo acabamos de mostrar por la *Proposición 16*; y por la *Proposición 15* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todo es en Dios; así, pues, fuera de Él no puede ser nada por lo que sea determinado o compelido a obrar y, por tanto, Dios obra por las solas leyes de su naturaleza y sin ser compelido por nadie. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: *1.*° Que no se da ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, aparte de la perfección de su propia naturaleza.

Corolario II: Se sigue: *2.°* Que Dios solo es causa libre. En efecto, Dios solo existe por la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición 11 y el Corolario 1 de la Proposición 14)* y obra por la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición precedente)*. Por tanto *(por la Definición 7)* Dios solo es causa libre. C.Q.D.

ESCOLIO: Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según piensan, hacer que las cosas que hemos dicho se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no sucedan, o que no sean producidas por Él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos; o que dada una causa no se siga de ella un efecto; lo que es absurdo. Además, sin ayuda de esta *Proposición*, mostraré más adelante que a la naturaleza de Dios no le pertenece ni el entendimiento, ni la voluntad. Sé, por cierto, que hay muchos que piensan poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen un entendimiento supremo y una voluntad libre; en efecto, dicen que no conocen nada más perfecto, para poder atribuirlo a Dios, que aquello que en nosotros es suma perfección. Además, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, sin embargo, que pueda hacer que exista lo que entiende en acto, pues piensan que de este modo destruirían la potencia de Dios. Si hubiese creado, dicen, todo lo que está en su entendimiento, entonces no hubiera podido crear nada más; lo cual, creen, repugna a la omnipotencia de Dios; y, por eso, han preferido admitir que Dios es indiferente a todo y que no crea nada aparte de aquello que decretó crear en virtud de una cierta voluntad absoluta. Pero yo pienso haber mostrado con bastante claridad *(véase la Proposición 16)* que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluido necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad y para la eternidad que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde la eternidad y permanecerá para la eternidad igualmente en la misma actualidad. Y de esta manera la omnipotencia de Dios queda sentada, a mi juicio al menos, mucho más perfectamente. En cambio, mis adversarios parecen negar (permítaseme hablar abiertamente) la omnipotencia de Dios. En efecto, están obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que, sin embargo, no podrá crear nunca. Pues, de otra manera, a saber, si creara todo lo que entiende, agotaría, según ellos su omnipotencia, y se volvería imperfecto. Así, pues, para sentar que Dios es perfecto se ven reducidos a tener que sentar, al mismo tiempo, que no puede hacer todo aquello a que se extiende su potencia; y

no veo qué pueda imaginarse más absurdo o que más repugne a la omnipotencia de Dios. Además, para decir también algo del entendimiento y de la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios, diré que si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la eterna esencia de Dios, se ha de entender ciertamente por uno y otro de estos atributos una cosa distinta de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. Pues el entendimiento y la voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en ninguna cosa, excepto en el nombre; es decir, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra. Lo que demostraré como sigue. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser, por naturaleza, posterior a las cosas entendidas (según le parece a la mayoría) o simultáneo de ellas puesto que Dios es causalmente anterior a todas las cosas *(según el Corolario 1 de la Proposición 16)*; mas, por el contrario, la verdad y la esencia formal de las cosas es tal cual es porque existe objetivamente de tal manera en el entendimiento de Dios. Por lo que el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; lo que también parece haber sido advertido por los que han aseverado que el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios son uno y lo mismo. Y puesto que el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir *(según hemos mostrado)*, tanto de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de ellas, tanto en razón de la esencia, como en razón de la existencia. Pues lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que ha recibido de su causa. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia de otro hombre; ésta, en efecto, es una verdad eterna; y por eso pueden concordar enteramente según la esencia pero deben diferir en el existir; y por ello, si perece la existencia del uno, no perecerá, por eso, la del otro; pero si la esencia del uno pudiera destruirse y volverse falsa, también se destruiría la esencia del otro. Por eso la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de tal efecto, tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Pero el entendimiento de Dios es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de nuestro entendimiento; luego, el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento, tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él, en nada, sino en el nombre; como queríamos. Acerca de la voluntad, se procede de la misma manera, como cualquiera puede ver fácilmente.

Proposición XVIII

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Demostración: Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios *(por la Proposición 15)*; por tanto *(por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte)*, Dios es causa de las cosas que son en Él; que es lo primero. Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia *(por la Proposición 14)*, esto es *(por la Definición 3)*, ninguna cosa, fuera de Dios, que sea en sí; que era lo segundo. Dios es, pues, causa inmanente pero no transitiva, de todas las cosas. C.Q.D.

Proposición XIX

Dios y todos sus atributos son eternos.

Demostración: Dios, en efecto *(por la Definición 6)*, es una sustancia, que *(por la Proposición 11)* existe necesariamente, esto es *(por la Proposición 7)*, a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue que existe; por tanto *(por la Definición 8)*, es eterno. Además, por atributos de Dios ha de entenderse aquello que *(por la Definición 4)* expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia; esto mismo, digo, deben implicar los atributos. Pero a la naturaleza de la sustancia *(como ya he demostrado por la Proposición 7)* pertenece la eternidad; luego cada uno de los atributos debe implicar la eternidad; por tanto, todos son eternos. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta proposición también es evidente, con la mayor claridad posible, por la manera como he demostrado la existencia de Dios *(Proposición 11)*; por esta demostración, digo, consta que la existencia de Dios, como su esencia, es una verdad eterna. Además *(Proposición 19 de los* Principios *de Descartes)*, también he demostrado de otra manera la eternidad de Dios; y no es necesario repetirla aquí.

Proposición XX

La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.

Demostración: Dios *(por la Proposición anterior)* y todos sus atributos son eternos; esto es *(por la Definición 8)*, cada uno de sus atributos expresa la existencia. Luego los mismos atributos de Dios que *(por la Definición 4)* explican la esencia eterna de Dios, explican a la vez su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia; por tanto, ésta y su esencia son uno y lo mismo. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: *1.°* Que la existencia de Dios, así como su esencia, es una verdad eterna.

Corolario II: Se sigue: *2.°* Que Dios y todos sus atributos son inmutables. Porque si mudaran en razón de la existencia, deberían mudar también *(por la Proposición precedente)* en razón de la esencia, esto es *(como es notorio por sí)*, de verdaderos, volverse falsos; lo que es absurdo.

Proposición XXI

Todo lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, que en virtud del mismo atributo, es eterno e infinito.

Demostración: Concibe si puedes (si es que lo niegas), que en algún atributo de Dios se siga de su naturaleza absoluta algo que sea finito y tenga una existencia o duración limitada; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, puesto que se le supone atributo de Dios, es por su naturaleza necesariamente *(por la Proposición 11)* infinito. Pero, en cuanto tiene la idea de Dios, se le supone finito. Ahora bien *(por la Definición 2)*, no puede concebirse como finito, si no es limitado por el pensamiento mismo. Pero no por el pensamiento mismo, en cuanto constituye la idea de Dios; en cuanto tal se supone que es finito. Luego, será limitado por el pensamiento, en cuanto no constituye la idea de Dios que, sin embargo *(por la Proposición 11)*, debe existir necesariamente. Se da, pues, un pensamiento que no constituye la idea de Dios y, por ello, de su naturaleza, en cuanto pensamiento absoluto, no se sigue necesariamente la idea de Dios. (Se le concibe, en efecto, como constituyendo la idea de Dios y como no constituyéndola.) Lo que es contrario a la hipótesis. Por tanto, si la idea de Dios en el pensamiento o algo (es indiferente lo que se suponga, puesto que la demostración es universal) en algún atributo de Dios se

sigue de la necesidad de la naturaleza absoluta del mismo atributo, ese algo deberá ser necesariamente infinito. Que era lo primero.

Además, aquello que así se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, no puede tener una duración limitada. Pues, si lo niegas, se supone que una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo se da en algún atributo de Dios; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento, y se supone que no ha existido o no ha de existir alguna vez. Pero como se supone que el pensamiento es un atributo de Dios, debe no sólo existir necesariamente, sino también ser inmutable *(por la Proposición 11 y el Corolario 2 de la Proposición 20)*. Por lo cual, más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (en efecto, se supone que no ha existido o no ha de existir alguna vez) el pensamiento deberá existir, sin la idea de Dios. Pero esto es contrario a la hipótesis; se supone, en efecto, que del pensamiento dado se sigue necesariamente la idea de Dios. Luego, la idea de Dios en el pensamiento, o algo que se siga necesariamente de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, no puede tener una duración limitada, sino que es eterno en virtud del mismo atributo. Que era lo segundo. Obsérvese que esto mismo ha de afirmarse de toda cosa que en algún atributo de Dios se siga necesariamente de la naturaleza absoluta de Dios.

Proposición XXII

Todo lo que se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto modificado por una modificación tal que en virtud de ese atributo existe necesariamente y es infinita, debe asimismo existir necesariamente y ser infinito.

Demostración: La demostración de esta *Proposición* procede de la misma manera que la demostración de la precedente.

Proposición XXIII

Todo modo que existe necesariamente y es infinito ha debido seguirse necesariamente, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita.

Demostración: Un modo, en efecto, es en otra cosa, por la que debe concebirse *(por la Definición 5)*, esto es *(por la Proposición 15)*, que es en Dios solo y puede concebirse por Dios solo. Luego, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, lo uno y lo otro deberá necesariamente concluirse o percibirse por algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que este atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o sea *(lo que, según la Definición 8, es lo mismo)*, la eternidad, esto es *(por la Definición 6 y la Proposición 19)*, en cuanto se lo considera de manera absoluta. Luego un modo que existe necesariamente y es infinito ha debido seguirse de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios; y esto, o inmediatamente *(véase al respecto la Proposición 21)*, o mediante alguna modificación que se sigue de su naturaleza absoluta, esto es *(por la Proposición precedente)*, que existe necesariamente y es infinita. C.Q.D.

Proposición XXIV

La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.

Demostración: Es evidente por la *Definición 1*. En efecto, aquello cuya naturaleza (a saber, considerada en sí), implica la existencia, es causa de sí y existe por la sola necesidad de su naturaleza.

Corolario: De aquí se sigue que Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir, o (para usar de un término escolástico) Dios es causa del ser de las cosas. Pues, ya existan las cosas o ya no existan, cuantas veces atendemos a su esencia, reconoceremos que ésta no implica ni existencia, ni duración; por tanto, su esencia no puede ser causa ni de su existencia, ni de su duración, sino sólo Dios, a cuya sola naturaleza pertenece existir *(por el Corolario 1 de la Proposición 14)*.

Proposición XXV

Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.

Demostración: Si lo niegas, Dios no es, pues, causa de la esencia de las cosas;

por tanto *(por el Axioma 4)*, puede la esencia de las cosas concebirse sin Dios; pero, esto *(por la Proposición 15)* es absurdo. Luego, Dios es también causa de la esencia de las cosas. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición se sigue más claramente de la *Proposición 16*. De ésta, en efecto, se sigue que dada la naturaleza divina de ella debe concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas; y para decirlo en una palabra, en el mismo sentido en que Dios se dice causa de sí, también ha de decirse causa de todas las cosas, lo cual quedará sentado con más claridad aún por el *Corolario* siguiente.

Corolario: Las cosas particulares no son nada, sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios. La Demostración es evidente por la *Proposición 5* y la *Definición 5*.

Proposición XXVI

Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, fue determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.

Demostración: Aquello por lo que las cosas se dicen determinadas a obrar algo, es necesariamente algo positivo (como es notorio por sí); por tanto, así de su esencia como de su existencia es Dios, por necesidad de su naturaleza, causa eficiente *(por las Proposiciones 25 y 16)*; que era lo primero. De lo cual también se sigue muy claramente lo que se propone en segundo término. Pues, si una cosa que no ha sido determinada por Dios, pudiera determinarse a sí misma, la primera parte de esta Proposición sería falsa; lo que es absurdo, como hemos mostrado.

Proposición XXVII

Una cosa, que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede volverse indeterminada ella misma.

Demostración: Esta Proposición es evidente por el tercer Axioma.

Proposición XXVIII

Ninguna cosa singular, o sea ninguna cosa que es finita y tiene una existencia limitada, puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y, a su vez, esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia limitada, y así hasta el infinito.

Demostración: Todo lo que es determinado a existir y obrar ha sido determinado a ello por Dios *(por la Proposición 26 y el Corolario de la Proposición 24)*. Pero lo que es finito y tiene una existencia limitada no ha podido ser producido por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios; en efecto, todo lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios es infinito y eterno *(por la Proposición 21)*. Luego, tal cosa ha debido seguirse de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto se lo considera afectado por cierto modo: en efecto, aparte de la sustancia y los modos nada se da *(por el Axioma 1 de las Definiciones 3 y 5)*; y los modos *(por el Corolario de la Proposición 25)* nada son sino afecciones de los atributos de Dios. Pero tal cosa tampoco ha podido seguirse de Dios o de algún atributo suyo, en cuanto ha sido afectado por una modificación que es eterna e infinita *(por la Proposición 22)*. Luego, ha debido seguirse de Dios, o ser determinada a existir y obrar por Dios o algún atributo suyo, en cuanto ha sido modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia limitada. Que era lo primero. Además, esta causa o este modo *(por la misma razón con que hemos demostrado hace un momento la primera parte de esta Proposición)*, a su vez, ha debido también ser determinado por otra que también es finita y tiene una existencia limitada, y, a su vez, esta última *(por la misma razón)* por otra, y así, siempre *(por la misma razón)*, hasta el infinito. C.Q.D.

ESCOLIO: Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y, mediante estas primeras, otras que, sin embargo, no pueden ni ser ni concebirse sin Dios; síguese de aquí: *1.*°) Que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas producidas por Él inmediatamente, pero no en su género, como dicen; pues, los efectos de Dios no pueden ni ser ni concebirse sin su causa

(por la Proposición 15 y el Corolario de la Proposición 24). Se sigue: *2.°*) Que Dios no puede decirse propiamente causa remota de las cosas singulares, quizá, por este motivo, a saber, para que las distingamos de aquellas que ha producido inmediatamente, o mejor dicho, que se siguen de su naturaleza absoluta. Pues, por causa remota entendemos la que no es de ninguna manera contigua al efecto. Pero todo lo que es, es en Dios y depende de tal manera de Dios, que, sin Él, no puede ni ser ni concebirse.

Proposición XXIX

En el orden natural de las cosas nada se da contingente; sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo.

Demostración: Todo lo que es, es en Dios *(por la Proposición 15)*: pero Dios, no puede decirse cosa contingente, pues *(por la Proposición 11)* existe necesariamente, mas no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de ésta también necesariamente, mas no contingentemente *(por la Proposición 16)*, y esto ya en cuanto se considera la naturaleza divina de manera absoluta *(por la Proposición 21)*, ya en cuanto se la considera determinada a obrar de cierto modo *(por la Proposición 27)*. Además, Dios no sólo es causa de estos modos, en cuanto existen simplemente *(por el Corolario de la Proposición 24)*, sino también *(por la Proposición 26)* en cuanto se los considera determinados a obrar algo. Pues si no son determinados por Dios *(por la misma Proposición)*, es imposible, pero no contingente, que se determinen a sí mismos; y, por el contrario, si han sido determinados por Dios *(por la Proposición 27)*, es imposible, pero no contingente, que se vuelvan ellos mismos indeterminados. Por lo cual, todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina no solamente a existir, sino también a existir y obrar de un cierto modo, y nada se da contingente. C.Q.D.

ESCOLIO: Antes de proseguir, quiero explicar o, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Naturaleza naturalizante* y qué por *Naturaleza naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es *(por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la*

Proposición 17), Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse.

Proposición XXX

Un entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más.

Demostración: La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella *(por el Axioma 6)*, esto es *(como es notorio por sí)*, lo que está contenido objetivamente en el entendimiento, debe darse necesariamente en la Naturaleza; pero en la Naturaleza *(por el Corolario 1 de la Proposición 14)* no se da sino una única sustancia, a saber, Dios, ni otras afecciones *(por la Proposición 15)* que las que son en Dios, y que *(por la misma Proposición)* no pueden ni ser ni concebirse sin Dios; luego un entendimiento, finito en acto o infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más. C.Q.D.

Proposición XXXI

El entendimiento en acto, ya sea finito, ya infinito, como también la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben referirse a la Naturaleza *naturalizada pero no a la naturalizante*.

Demostración: Por entendimiento, en efecto *(como es notoria por sí)*, no entendemos el pensamiento absoluto, sino sólo cierto modo del pensar, que difiere de los otros modos, a saber, el deseo, el amor, etc., y por tanto *(por la Definición 5)*, debe concebirse por el pensamiento absoluto; es decir *(por la Proposición 15 y la Definición 6)*, debe concebirse por algún atributo de Dios que exprese la esencia eterna e infinita del pensamiento, de tal manera que sin este atributo no pueda ni ser, ni concebirse; y por esto *(por el Escolio de la Proposición 29)* debe referirse a la Naturaleza naturalizada, pero no a la naturalizante, como también los demás modos de pensar. C.Q.D.

ESCOLIO: La razón de que yo hable aquí del entendimiento en acto, no es que yo conceda que se dé entendimiento alguno en potencia, sino que en el deseo de evitar toda confusión, no he querido hablar sino de lo percibido por nosotros con la mayor claridad posible, a saber: del entender mismo, pues nada es percibido por nosotros más claramente. En efecto, no podemos entender nada que no conduzca al conocimiento más perfecto del entender.

Proposición XXXII

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente necesaria.

Demostración: La voluntad, como el entendimiento, sólo es un cierto modo de pensar; por tanto *(por la Proposición 28)*, ninguna volición puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada por otra causa, y ésta, a su vez, por otra, y así sucesivamente hasta el infinito. Pues si se supone una voluntad infinita debe también ser determinada a existir y a obrar por Dios, no en cuanto Él es la sustancia absolutamente infinita, sino en cuanto tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento *(por la Proposición 23)*. Así que, de cualquier manera que se la conciba, ya finita, ya infinita, requiere una causa que la determine a existir y obrar; por tanto *(por la Definición 7)* no puede decirse causa libre, sino solamente necesaria o compelida. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue: *1)* Que Dios no obra en virtud de la libertad de la voluntad.

Corolario II: Síguese: *2)* Que la voluntad y el entendimiento se vinculan a la naturaleza de Dios de la misma manera que el movimiento y el reposo, y, en absoluto, como todas las cosas naturales, que *(por la Proposición 29)*, deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de un cierto modo. Pues, la voluntad, como todas las demás cosas, ha menester de una causa que la determine a existir y obrar de un cierto modo y aunque dada una voluntad o un entendimiento se sigan de ellos infinitas cosas, no por ello puede, sin embargo, decirse que Dios obra en virtud de la libertad de la voluntad más de lo que por aquellas que se siguen del movimiento y del reposo (en efecto, de éstos también se siguen infinitas) puede decirse que obra en virtud de la libertad del movimiento y del reposo. Por lo cual, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las restantes cosas naturales, sino que se vincula a ella de la misma manera que el

movimiento y el reposo y todas las demás cosas naturales que hemos mostrado, se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y son determinadas por ella a existir y obrar de un cierto modo.

Proposición XXXIII

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden que como han sido producidas.

Demostración: En efecto, todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente *(por la Proposición 16)*, y por la necesidad de la naturaleza de Dios están determinadas a existir y obrar de un cierto modo *(por la Proposición 29)*. Pues, si las cosas hubiesen podido ser de otra naturaleza o estar determinadas de otro modo a obrar, de suerte que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser distinta de la que es ahora; y, por ende *(por la Proposición 11)*, también debería existir esa otra y, por consiguiente, podrían darse dos o más Dioses, lo que *(por el Corolario I de la Proposición 14)* es absurdo. Por lo cual, las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden, etc. C.Q.D.

ESCOLIO I: Aunque con esto he demostrado, más claramente que la luz meridiana, que en las cosas no se da absolutamente nada por lo cual puedan decirse contingentes, quiero explicar ahora en pocas palabras lo que hemos de entender por *contingente*; pero previamente lo que por *necesario* e *imposible*. Una cosa se dice *necesaria* en razón de su esencia, o en razón de su causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente de su propia esencia y definición o de una causa eficiente dada. Además, por estas mismas razones, una cosa se dice *imposible*, sin duda, porque su esencia o definición implica contradicción o porque no se da ninguna causa externa determinada a producir tal cosa. Pero por ninguna otra razón se dice que una cosa es *contingente*, sino con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de la que ignoramos que su esencia implica contradicción o de la que sabemos perfectamente que no implica ninguna contradicción, pero acerca de cuya existencia, sin embargo, no podemos afirmar nada cierto, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa nunca puede ser vista por nosotros ni como necesaria, ni como imposible; y, por eso, la llamamos contingente o posible.

ESCOLIO II: De lo que precede se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con suma perfección, puesto que, dada la naturaleza perfectísima, se han seguido necesariamente de ella. Y esto no arguye ninguna imperfección en Dios; en efecto, su propia perfección nos ha obligado a afirmarlo. Más aún, de ser lo contrario, se seguiría claramente (como acabo de mostrarlo) que Dios no es sumamente perfecto; porque, sin duda, si las cosas hubiesen sido producidas de otro modo, se debería atribuir a Dios otra naturaleza distinta de la que nos hemos visto obligados a atribuirle en virtud de la consideración del Ente perfectísimo. Pero no dudo que muchos rechazarán esta doctrina como absurda y no querrán poner su atención en sopesarla; y esto, por ninguna otra causa, sino porque están habituados a atribuir a Dios otra libertad muy diversa de la enseñada por nosotros *(Definición 7)*, a saber, una voluntad absoluta. Pero tampoco dudo que si quisieran meditar la cuestión y sopesar debidamente la serie de nuestras demostraciones, rechazarán enteramente, por último, una libertad como la que ahora atribuyen a Dios, no sólo como fútil, sino como un gran obstáculo para la ciencia. Y no es necesario que repita aquí lo que se ha dicho en el Escolio de la *Proposición 17*. Sin embargo, en obsequio a ellos, mostraré todavía que, aunque se conceda que la voluntad pertenece a la esencia de Dios, de su perfección se sigue, no obstante, que las cosas no han podido ser creadas por Dios de ningún otro modo, ni en ningún otro orden; lo que será fácil mostrar, si consideramos, previamente, lo que ellos mismos conceden, a saber: que del solo decreto y voluntad de Dios depende que cada cosa sea lo que es. Pues, de otra manera, Dios no sería causa de todas las cosas. Además, conceden que todos los decretos de Dios fueron sancionados por Dios mismo desde la eternidad. Pues de otra manera, se argüiría en Él imperfección e inconstancia. Pero como en la eternidad no se da ni *cuando*, ni *antes*, ni *después*, síguese de aquí, es decir, de la sola perfección de Dios, que Dios nunca puede, ni nunca ha podido decretar otra cosa, o sea, que Dios no fue antes de sus decretos ni puede ser sin ellos. Pero tal vez dirán que, aunque se supusiera que Dios hubiese hecho otra la naturaleza de las cosas, o que desde la eternidad hubiese decretado otra cosa acerca de la Naturaleza y su orden, no por ello se seguiría ninguna imperfección en Dios. Pero, al decir esto, concederán al mismo tiempo que Dios puede mudar sus decretos. Pues, si Dios hubiese decretado acerca de la Naturaleza y su orden otra cosa que la que decretó, esto es, si hubiese querido o concebido otra cosa acerca de la Naturaleza, hubiera tenido necesariamente otro entendimiento que el que ahora tiene y otra voluntad que la que ahora tiene. Y si es lícito atribuir a Dios otro entendimiento y otra voluntad, sin mudanza alguna de su esencia ni de su perfección, ¿por qué causa no podría mudar ahora sus decretos acerca de las cosas creadas y permanecer, no obstante, igualmente

perfecto? Pues su entendimiento y su voluntad acerca de las cosas creadas y del orden de éstas están siempre en la misma relación con su esencia y su perfección, como quiera que se los conciba. Por otra parte, todos los filósofos que conozco conceden que en Dios no se da ningún entendimiento en potencia, sino sólo en acto; pero no distinguiéndose su entendimiento y su voluntad de su esencia, como también todos conceden, síguese, pues, también de aquí que, si Dios hubiese tenido otro entendimiento en acto y otra voluntad, también su esencia hubiera sido necesariamente otra; y, por ende (como concluí desde el comienzo), si las cosas hubiesen sido producidas por Dios de otra manera que aquella de que ahora son, el entendimiento de Dios y su voluntad serían otros, esto es (como se concede), su esencia debería ser otra; lo que es absurdo.

Puesto que las cosas no han podido ser producidas por Dios de ningún otro modo ni en ningún otro orden —y la verdad de esto se sigue de la suma perfección de Dios— ninguna sana razón podrá, ciertamente, persuadirnos de que creamos que Dios no quiere crear todas las cosas que están en su entendimiento, con aquella misma perfección con que las entiende. Pero, tal vez dirán que en las cosas no hay perfección ni imperfección; sino que aquello que hay en ellas y en virtud de lo cual son perfectas o imperfectas y se dicen buenas o malas, sólo depende de la voluntad de Dios; y, por consiguiente, si Dios hubiese querido, hubiese podido hacer que aquello que ahora es perfección fuese suma imperfección, y a la inversa. Pero ¿qué otra cosa sería esto, sino afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente aquello que quiere, puede, por su voluntad, hacer que Él mismo entienda las cosas de otro modo que como las entiende? Lo cual (como acabo de mostrar) es un gran absurdo. Por tanto, puedo retorcer el argumento contra ellos mismos de este modo: todas las cosas dependen de la potestad de Dios. Así, pues, para que las cosas pudieran ser de otra manera, debería necesariamente ser también de otra manera la voluntad de Dios. Pero la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabo de mostrar evidentísimamente en virtud de la perfección de Dios). Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera. Confieso que esa opinión, que somete todo a una especie de indiferente voluntad de Dios y que sienta que todo depende de su beneplácito, se aleja menos de la verdad que la opinión de aquellos que sientan que Dios hace todo bajo la razón del bien. Pues éstos parecen poner fuera de Dios algo que no depende de Dios y en lo cual Dios al obrar fija su atención como en un modelo, o a lo cual se endereza como a un fin determinado. Lo que, en verdad, no es otra cosa que someter a Dios al hado; y nada más absurdo puede sentarse de Dios, del cual mostramos que es primera causa y única causa libre, tanto de la esencia de todas las cosas, cuanto de su existencia. Por lo que no hay razón para que pierda el tiempo en refutar este absurdo.

Proposición XXXIV

La potencia de Dios es su esencia misma.

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí *(por la Proposición 11)* y *(por la Proposición 16 y su Corolario)* de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por la cual son y obran Él mismo y todas las cosas, es su esencia misma. C.Q.D.

Proposición XXXV

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Demostración: En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios, debe *(por la Proposición precedente)* estar comprendido de tal manera en su esencia, que se siga necesariamente de ella; por tanto, es necesariamente. C.Q.D.

Proposición XXXVI

No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto.

Demostración: Todo lo que existe expresa de un cierto y determinado modo la naturaleza o esencia de Dios *(por el Corolario de la Proposición 25)*, esto es *(por la Proposición 34)*, todo lo que existe expresa de un cierto y determinado modo la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas; por tanto *(por la Proposición 16)*, de ello debe seguirse algún efecto. C.Q.D.

APÉNDICE

Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, o sea, que existe necesariamente; que es único; que es y obra por la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de tal manera, que sin Él no pueden ni ser ni concebirse; y, en fin, que todas han sido predeterminadas por Dios no, ciertamente, por la libertad de la voluntad o por absoluto beneplácito, sino por la

naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios. Además, dondequiera que se presentó la ocasión, procuré remover los prejuicios que hubiesen podido impedir que se viesen bien mis demostraciones; pero como quedan aún no pocos prejuicios que también y aun en gran medida hubieran podido y pueden impedir a los hombres asir el encadenamiento de las cosas de la manera en que lo he explicado, he creído que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Y dado que todos los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno solo, a saber, de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aun, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él; consideraré, pues, ante todo, este solo prejuicio buscando en *primer lugar*, la causa por la cual la mayor parte descansa en este prejuicio y todos son por naturaleza tan propensos a abrazarlo. *Luego* mostraré su falsedad y, *finalmente*, de qué manera de él han nacido los prejuicios del *bien* y el *mal*, del *mérito* y el *pecado*, de la *alabanza* y el *vituperio*, del *orden* y la *confusión*, de la *belleza* y la *fealdad* y otros de este género. Pero deducir éstos de la naturaleza del alma humana, no es de este lugar. Bastará aquí que tome por fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, que todos apetecen buscar su propia utilidad y que son conscientes de ello. De esto, en efecto, se sigue: *primero*, que los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo*, que los hombres hacen todo por un fin, a saber, por la utilidad que apetecen; de donde proviene que nunca anhelan conocer sino las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y una vez que las han oído, se aquietan; sin duda porque no tienen ningún motivo para seguir dudando. Pero si no pueden oírlas de otro, no les queda sino replegarse en sí mismos y reflexionar sobre los fines por los cuales suelen determinarse ellos mismos a acciones semejantes; y así juzgan necesariamente por su índole de la índole ajena. Además, como encuentran en sí mismos y fuera de sí no pocos medios que contribuyen en gran medida a la consecusión de su utilidad, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, etc., de ello resultó que consideraran a todos los seres naturales como medios conducentes a su utilidad. Y como saben que esos medios han sido hallados, pero no dispuestos por ellos, tuvieron así motivo para creer que hay algún otro que ha dispuesto tales medios para uso de ellos. En efecto, después de considerar las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que de la existencia de aquellos medios que ellos

suelen disponer debieron concluir que había algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les han procurado todo y han hecho todo para uso de ellos. Y en cuanto a la índole de estos rectores, puesto que nunca habían oído nada de ella, debieron juzgarla conforme a la suya propia; y así han sentado que los Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de ligarlos a sí y de ser tenidos por ellos en el más alto honor. De donde resultó el haber inventado cada uno, según su índole, diversas maneras de adorar a Dios, para que Dios los amase más que a los otros y dirigiese toda la Naturaleza en provecho de su ciega ambición e insaciable avaricia. Y así este prejuicio se convirtió en superstición y echó profundas raíces en las almas; lo que fue causa de que cada cual se dedicase con el mayor empeño a entender y explicar las *causas finales* de todas las cosas. Pero mientras trataban de mostrar que la Naturaleza no hace nada en vano (esto es, que no sea en provecho de los hombres) no parecen haber mostrado otra cosa sino que la Naturaleza y los Dioses deliran lo mismo que los hombres. ¡Ved, os ruego, en qué paró por fin la cosa! Entre tantas ventajas de la Naturaleza han debido encontrar no pocas desventajas, a saber: tempestades, terremotos, enfermedades, etc., pero sentaron que estas cosas sobrevenían porque los Dioses estaban irritados por las ofensas que recibían de los hombres o por los pecados cometidos en su culto; y aunque la experiencia proclamara cotidianamente lo contrario y mostrara con infinitos ejemplos que las ventajas y desventajas sobrevenían indistintamente a los píos y a los impíos, no por ello desistieron de su inveterado prejuicio; en efecto, les fue más fácil colocar este hecho entre las otras cosas desconocidas cuyo uso ignoraban, y permanecer así en su presente e innato estado de ignorancia, que destruir toda aquella fábrica e inventar una nueva. De donde pasaron a sentar como cierto, que los juicios de los Dioses superan con mucho la capacidad humana; esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la Matemática, que no trata de los fines, sino tan sólo de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de la verdad; y aparte de la Matemática también pueden señalarse otras causas (que sería superfluo enumerar aquí), que han hecho posible que los hombres advirtieran estos prejuicios comunes y se vieran conducidos al verdadero conocimiento de las cosas.

Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la Naturaleza no se ha prefijado ningún fin y que las causas finales no son, todas, sino ficciones humanas, no es menester de muchas palabras. En efecto, creo que esto consta ya suficientemente, tanto por los fundamentos y causas de que he mostrado se originó este prejuicio, como por la Proposición 16 y los Corolarios de la Proposición 32 y además por todo aquello

con que he mostrado que todas las cosas de la Naturaleza acontecen con cierta eterna necesidad y suma perfección. Sin embargo, añadiré todavía lo siguiente, a saber, que esta doctrina del fin trastrueca totalmente la Naturaleza. Pues lo que en realidad es causa, lo considera como efecto, y a la inversa. Además, lo que es por naturaleza anterior, lo hace posterior. Y, por último, lo que es supremo y perfectísimo lo vuelve imperfectísimo. Pues (omitendo los dos primeros puntos, por ser manifiestos por sí), como consta por las *Proposiciones 21, 22 y 23*, es perfectísimo aquel efecto que es producido inmediatamente por Dios; y cuantas más causas intermedias necesita algo para ser producido, tanto más imperfecto es. Pero, si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces las últimas, por causa de las cuales se hicieron las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios: pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo de que carece. Y aunque los teólogos y los metafísicos distinguen entre un fin de indigencia y un fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios lo ha hecho todo por causa de sí y no por causa de la creación de las cosas; porque antes de la creación y aparte de Dios, no pueden señalar nada en virtud de lo cual Dios obrara; por tanto, están obligados a confesar necesariamente que Dios carecía de aquellas cosas en virtud de las cuales quiso disponer los medios, y las deseaba, como es claro por sí. Y no debe pasarse por alto aquí, que los secuaces de esta doctrina, que han querido mostrar su ingenio asignando fines a las cosas, han introducido, para probar su doctrina, una nueva manera de argumentar, a saber, la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia; lo que muestra que esta doctrina no tenía ningún otro medio de argumentar. Pues, por ejemplo, si desde lo alto cayera una piedra sobre la cabeza de alguien y lo matara, demostrarían de esta manera que la piedra había caído para matar al hombre. En efecto, si no había caído con este fin por la voluntad de Dios ¿cómo pudieron concurrir al azar tantas circunstancias? (en efecto, a menudo concurren muchas simultáneamente). Responderás que quizás aconteció aquello porque soplaba el viento y pasaba el hombre por allí. Pero insistirán, ¿por qué soplaba el viento en ese momento?, ¿por qué pasaba por allí el hombre en ese mismo momento? Si de nuevo respondes que se levantó viento entonces, porque el mar, el día anterior, estando el tiempo todavía tranquilo, había empezado a agitarse, y porque el hombre había sido invitado por un amigo, ellos insistirán de nuevo, pues el preguntar no tiene fin: pero ¿por qué estaba el mar agitado?, ¿por qué el hombre fue invitado para aquel momento? Y así no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que no os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia. Y así también, cuando ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y porque ignoran las causas de tanto

arte, concluyen que aquella fábrica es obra no de arte mecánica, sino divina o sobrenatural, y está constituida de tal manera que una parte no estorbe a la otra. Y de aquí proviene que aquel que busca las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como un sabio y no asombrarse de ellas como un necio, es tenido y proclamado en todas partes como hereje e impío por aquellos que adora el vulgo como intérpretes de la Naturaleza y de los Dioses. Pues saben que, quitada la ignorancia, se quita el estupor, esto es, el único medio que tienen de argumentar y salvaguardar su autoridad. Pero dejo esto y paso a lo que decidí tratar aquí *en tercer lugar*.

Después que los hombres se persuadieron de que todo lo que sucede, sucede por causa de ellos, debieron juzgar como primordial en cada cosa lo que les era más útil y estimar como las más excelentes todas aquellas que los afectaban de la mejor manera. De donde debieron formar aquellas nociones con las cuales pretenden explicar ciertas naturalezas de las cosas, a saber, el *bien*, el *mal*, el *orden*, la *confusión*, el *calor*, el *frío*, la *belleza* y la *fealdad*; y porque se estiman libres, nacieron las nociones de *alabanza* y *vituperio*, *pecado* y *mérito*; pero éstas las explicaré más adelante, después que haya tratado de la naturaleza humana; aquéllas, en cambio, las explicaré aquí brevemente. A saber: todo aquello que conduce a la salud y al culto de Dios lo llamaron *bien*; en cambio, *mal* lo que es contrario. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman acerca de las cosas, sino que las imaginan solamente, y toman la imaginación por el entendimiento, creen, por ello, firmemente que hay un *orden* en las cosas ya que ignoran su propia naturaleza y la de las cosas. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que al sernos representadas por los sentidos, podamos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas fácilmente, pero de lo contrario, decimos que están *mal ordenadas* o que son *confusas*. Y puesto que entre todas las cosas nos agradan más aquellas que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si el orden fuese algo en la Naturaleza y no exclusivamente con respecto a nuestra imaginación; y dicen que Dios creó con orden todas las cosas y así, sin darse cuenta, atribuyen imaginación a Dios; a no ser que quieran, quizá, que Dios, providente con la imaginación humana haya dispuesto todas las cosas de tal modo que ellos pudiesen imaginarlas con la mayor facilidad; y acaso no les ofrecerá dificultad el hecho de encontrar infinitas cosas que exceden con mucho nuestra imaginación y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero de esto, basta. En cuanto a las otras nociones, tampoco son nada más que modos de imaginar, por los cuales la imaginación es afectada diversamente, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los atributos principales de las cosas; porque, como ya hemos

dicho, creen que todas las cosas han sido hechas por causa de ellos y dicen que la naturaleza de una cosa es buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos conduce a la salud, los objetos que lo causan son llamados bellos; en cambio, los que provocan un movimiento contrario, son llamados feos. Además, los que excitan el sentido del olfato los llaman fragantes o fétidos; los que excitan el gusto, dulces o amargos, sápidos o insípidos, etc. En cambio, los que excitan el del tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y, en fin, los que excitan el del oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, y esta última ha enloquecido a los hombres a tal punto que ha creído que también Dios se deleita con la armonía. Y no faltan filósofos que se han persuadido de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo esto muestra suficientemente que cada uno juzga de las cosas según la disposición de su cerebro o, más bien, toma las afecciones de su imaginación por las cosas mismas. Por lo que no es extraño (para observar también esto de paso) que entre los hombres hayan nacido todas esas controversias que conocemos y de ellas finalmente el escepticismo. Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchos aspectos, difieren, sin embargo, en muchísimos más, y, por ello, lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno, ordenado, a otro, confuso; lo que es agradable para uno, es desagradable para otro; y así juzgan de todas las demás cosas, que dejo de lado, no sólo por no ser de este lugar el tratar expresamente de ellas, sino también porque todos tienen suficiente experiencia de esto. En efecto, en boca de todos andan estas sentencias: tantas cabezas, tantas opiniones; cada uno abunda en su propia opinión; la variedad de los cerebros no es menor que la de los paladares. Estas sentencias muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y que más bien las imaginan que las entienden. En efecto, si las entendiesen, y testigo es la Matemática, aun cuando no atrajeran a todos, al menos los convencerían.

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la Naturaleza son solamente modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino únicamente la contextura de la imaginación; y porque tienen nombres, como si se tratara de entes que existen fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino entes de imaginación; y, por tanto, todos los argumentos que contra nosotros se han sacado de semejantes nociones pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde provienen, pues, tantas imperfecciones en la Naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta la fetidez, la fealdad de las cosas que produce

náusea, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como he dicho hace un momento, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas sólo ha de estimarse por su sola naturaleza y potencia; y, por tanto, las cosas no son ni más ni menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres o porque convengan a la naturaleza humana o le repugnen. Pero a los que preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de tal manera que se gobernaran por la sola guía de la razón? no les respondo más que esto: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el sumo hasta el ínfimo grado de perfección; o para hablar con más propiedad, porque las leyes de su Naturaleza han sido tan amplias que bastaron para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, como he demostrado por la *Proposición 16*. Éstos son los prejuicios que me propuse señalar aquí. Si todavía quedan algunos de esta laya, podrán ser salvados por cada cual con un poco de reflexión.

SEGUNDA PARTE

DE LA NATURALEZA Y DEL ORIGEN DEL ALMA

Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ente eterno e infinito. Pero no todas, pues, por la Proposición 16 de la parte I, hemos demostrado que de ella debían seguirse infinitas cosas en infinitos modos; sino solamente aquellas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suma beatitud.

DEFINICIONES

I. Por *cuerpo* entiendo el modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa; *véase el Corolario de la Proposición 25 de la parte I*.

II. A la *esencia* de una cosa, digo, pertenece aquello dado lo cual queda puesta necesariamente la cosa, y quitado lo cual se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, viceversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser, ni concebirse.

III. Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Explicación: *Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma.*

IV. Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera.

Explicación: *Digo* intrínsecas, *para excluir la que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella*.

V. La *duración* es la continuación indefinida del existir.

Explicación: *Digo* indefinida, *porque de ninguna manera puede ser limitada por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita.*

VI. Por *realidad* y *perfección* entiendo lo mismo.
VII. Por *cosas singulares* entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada. Si varios individuos concurren a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, considero, en tal sentido, a todos ellos como una sola cosa singular.

AXIOMAS

I. La esencia del hombre no implica la existencia necesaria; esto es, según el orden de la Naturaleza, lo mismo puede suceder que este o aquel hombre exista como que no exista.
II. El hombre piensa.
III. Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que se designan con el nombre de afectos del ánimo, no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea aunque no se dé ningún otro modo de pensar.
IV. Sentimos que cierto cuerpo es afectado de muchos modos.
V. No sentimos ni percibimos ninguna cosa singular aparte de los cuerpos y los modos de pensar.

Véanse los postulados que siguen a la Proposición 13.

Proposición I

El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una casa pensante.

Demostración: Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan de cierto y determinado modo la naturaleza de Dios *(por el Corolario de la Proposición 25, parte I)*. Compete, pues, a Dios *(por la Definición 5, parte I)* un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares y por el cual se conciben también éstos. El Pensamiento es, pues, uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la esencia eterna e infinita de Dios *(véase la Definición 6, parte I)*, o sea, Dios es una cosa pensante. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta *Proposición* es también evidente por el hecho de que podemos concebir un ente pensante infinito. Pues cuantas más cosas puede pensar un ente

pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene; luego, un ente que puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, es necesariamente infinito en cuanto a la virtud de pensar. Y puesto que, atendiendo al solo pensamiento, concebimos un Ente infinito, es necesariamente *(por las Definiciones 4 y 6, parte I)* el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, como queríamos.

Proposición II

La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.

Demostración: La demostración de esta *Proposición* procede del mismo modo que la demostración de la precedente.

Proposición III

En Dios se da necesariamente una idea tanto de su esencia como de todo lo que se sigue necesariamente de esta esencia suya.

Demostración: Dios, en efecto *(por la Proposición 1 de esta parte)*, puede pensar infinitas cosas en infinitos modos, o *(lo que es lo mismo, por la Proposición 16, parte I)* formar la idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella. Ahora bien, todo lo que está en la potestad de Dios es necesariamente *(por la Proposición 35, parte I)*; luego, se da necesariamente tal idea, y *(por la Proposición 15, parte I)* no se da sino en Dios. C.Q.D.

ESCOLIO: El vulgo entiende por la potencia de Dios la libre voluntad de Dios y su jurisdicción sobre todas las cosas que son y que, por eso, se consideran comúnmente como contingentes. En efecto, Dios, dicen, tiene la potestad de destruir todas las cosas y de reducirlas a la nada. Además, comparan, muy a menudo, la potencia de Dios con la potencia de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en los Corolarios 1 y 2 de la Proposición 32 de la parte I; y en la Proposición 16, de la parte I, hemos mostrado que Dios obra con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo; esto es, así como de la necesidad de la naturaleza divina se sigue (como sientan todos al unísono) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad también se sigue que Dios obra infinitas

cosas en infinitos modos. Además, en la Proposición 34 de la parte I, hemos mostrado que la potencia de Dios no es nada aparte de la esencia activa de Dios; y, por tanto, no es tan imposible concebir que Dios no actúe, como que Dios no sea. Por otra parte, si quisiera proseguir con esto, también podría mostrar aquí que esa potencia que finge el vulgo en Dios, no sólo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como hombre o a semejanza del hombre), sino también que implica impotencia. Pero no quiero hablar tantas veces del mismo asunto. Solamente le ruego al lector, una y otra vez, que sopese una y más veces lo que se ha dicho sobre este asunto en la primera parte desde la Proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que quiero, si no se cuida sobremanera de no confundir la potencia de Dios con la humana potencia o jurisdicción de los reyes.

Proposición IV

La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única.

Demostración: El entendimiento infinito no comprende nada aparte de los atributos de Dios y sus afecciones *(por la Proposición 30, parte I)*. Ahora bien, Dios es único *(por el Corolario 1, de la Proposición 14, parte I)*. Luego, la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única. C.Q.D.

Proposición V

El ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera como cosa pensante, y no en cuanto se lo explica por otro atributo. Esto es, las ideas, tanto de los atributos de Dios cuanto de las cosas singulares, no reconocen por causa eficiente las cosas ideadas por ellas o las cosas percibidas, sino a Dios mismo en cuanto es una cosa pensante.

Demostración: Es evidente, en verdad, por la Proposición 3 de esta parte. En efecto, allí concluíamos que Dios puede formar una idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella, sólo por esto, a saber: porque es una cosa pensante, pero no porque sea el objeto de su idea. Así, pues, el ser formal de las

ideas reconoce por causa a Dios en cuanto es cosa pensante. Pero también se demuestra de esta otra manera: el ser formal de las ideas es un modo de pensar *(como es notorio por sí)*, esto es *(por el Corolario de la Proposición 25, parte I)*, un modo que expresa de cierto modo la naturaleza de Dios en cuanto es cosa pensante; así pues *(por la Proposición 10, parte I)*, no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios; y, por consiguiente *(por el Axioma 4, parte II)*, no es efecto de ningún otro atributo, sino del pensamiento; luego, el ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera como cosa pensante, etc. C.Q.D.

Proposición VI

Los modos de un atributo cualquiera tienen por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se lo considera bajo algún otro.

Demostración: Cada atributo, en efecto, se concibe por sí, sin ningún otro *(por la Proposición 10, parte I)*. Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro; por tanto *(por el Axioma 4, parte I)*, tienen por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos, y no en cuanto se lo considera bajo algún otro. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el ser formal de las cosas que no son modos de pensar no se sigue de la naturaleza divina por conocer ésta anteriormente las cosas, sino que las cosas ideadas se subsiguen y concluyen de sus atributos del mismo modo y con la misma necesidad con que las ideas se subsiguen, según hemos mostrado, del atributo del pensamiento.

Proposición VII

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Demostración: Es evidente por el *Axioma 4, parte I*. Pues, la idea de toda cosa causada depende del conocimiento de la causa de la que es efecto.

Corolario: De aquí se sigue que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios, en el mismo orden y con la misma conexión, de la idea de Dios.

ESCOLIO: Antes de proseguir, nos es preciso aquí traer a la memoria lo que hemos mostrado antes, a saber: que todo lo que puede ser percibido por el entendimiento infinito como constituyendo la esencia de una sustancia, todo ello pertenece sólo a una única sustancia; y, por consiguiente, la sustancia pensante y la sustancia extensa es una sola y misma sustancia, comprendida, ya bajo este, ya bajo aquel atributo. Así también, el modo de la extensión y la idea de este modo es una sola y misma cosa, pero expresada de dos modos; esto parecen haberlo visto como a través de una niebla algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas por Él entendidas son uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza y la idea del círculo existente, que también es en Dios, es una sola y misma cosa explicada por diversos atributos; y, por ello, ya concibamos la Naturaleza bajo el atributo de la Extensión, ya bajo el atributo del Pensamiento, o bajo otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de las causas, esto es, que se siguen las mismas cosas unas de otras. Y no he dicho que Dios es la causa de la idea, por ejemplo, del círculo, en cuanto es sólo una cosa pensante, y del círculo mismo en cuanto es sólo una cosa extensa, por ningún otro motivo, sino porque el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por otro modo de pensar como causa próxima, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de suerte que, en cuanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento; y en cuanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la Naturaleza entera también debe explicarse por el solo atributo de la Extensión; y lo mismo entiendo acerca de los otros atributos. Luego, de las cosas tal como son en sí mismas es, en realidad, la causa Dios en cuanto consta de infinitos atributos. Pero al presente no puedo explicar esto más claramente.

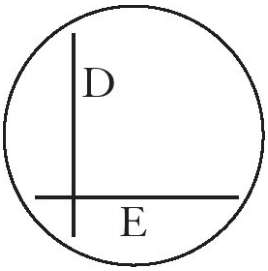
Proposición VIII

Las ideas de las cosas singulares, o modos, no existentes, deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las

cosas singulares, o modos, están contenidas en los atributos de Dios.

Demostración: Esta Proposición es clara por la precedente; pero se entiende con más claridad por el Escolio precedente.

Corolario: De aquí se sigue que mientras que las cosas singulares no existen sino en cuanto están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, no existen, sino en cuanto existe la idea infinita de Dios; y cuando se dice que las cosas singulares existen no sólo en cuanto están comprendidas en los atributos de Dios, sino también en cuanto se dice que duran, sus ideas también implican la existencia, por la cual se dice que duran.



ESCOLIO: Si alguien deseara un ejemplo para más amplia explicación de esto, no podría, en verdad, darle ninguno que explicase adecuadamente aquello de que hablo aquí, puesto que es único; sin embargo, me esforzaré, todo lo posible, en ilustrarlo. A saber: el círculo es de tal naturaleza que los rectángulos formados por los segmentos de todas las líneas rectas que se cortan perpendicularmente entre sí dentro del mismo, son iguales entre sí; luego, en el círculo están contenidos infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto está comprendida en la idea del círculo. Concibamos ahora que de esos infinitos rectángulos sólo existen dos, a saber, *E* y *D*. Cierto que sus ideas, asimismo existen ahora, no sólo en cuanto están comprendidas exclusivamente en la idea del círculo, sino también en cuanto implican la existencia de esos rectángulos; lo cual hace que se distingan de las demás ideas de los demás rectángulos.

Proposición IX

La idea de una cosa singular existente en acto tiene por causa a Dios, no en

cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular existente en acto, de la cual también es causa Dios, en cuanto es afectado por otra tercera, y así hasta el infinito.

Demostración: La idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular de pensar y distinto de los demás *(por el Corolario y el Escolio de la Proposición 8, de esta parte)*; por tanto *(por la Proposición 6, de esta parte)*, tiene por causa a Dios, en cuanto es sólo una cosa pensante. Pero no *(por la Proposición 28, parte I)* en cuanto es absolutamente una cosa pensante, sino en cuanto se lo considera afectado por otro modo de pensar; y de éste también es causa Dios en cuanto es afectado por otro, y así hasta el infinito. Pero, el orden y conexión de las ideas *(por la Proposición 7, de esta parte)*, es el mismo que el orden y conexión de las causas; luego, de la idea de una cosa singular es causa otra idea, o sea, Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea, y también de ésta, en cuanto es afectado por otra, y así hasta el infinito. C.Q.D.

Corolario: De todo lo que acontece en el objeto singular de una idea cualquiera se da el conocimiento en Dios sólo en cuanto tiene la idea de ese objeto.

Demostración: De todo lo que acontece en el objeto de una idea cualquiera se da una idea en Dios *(por la Proposición 3, de esta parte)*, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular *(por la Proposición precedente)*; pero *(por la Proposición 7 de esta parte)* el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas; luego, el conocimiento de lo que acontece en un objeto singular se dará en Dios sólo en cuanto tiene la idea de ese objeto. C.Q.D.

Proposición X

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre.

Demostración: El ser de la sustancia, en efecto, implica la existencia necesaria *(por la Proposición 7, parte I)*. Pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la sustancia, dada la sustancia, se daría necesariamente el hombre *(por la Definición 2 de esta parte)*, y, por consiguiente, el hombre existiría necesariamente, lo cual es absurdo (por el Axioma 1 de esta parte). Luego, etc.

C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición se demuestra también por la Proposición 5, parte I, a saber: por qué no se dan dos sustancias de la misma naturaleza. Pero puesto que pueden existir varios hombres, lo que constituye la forma del hombre no es el ser de la sustancia. Es patente, además, esta Proposición por las demás propiedades de la sustancia, a saber: porque la sustancia es, por su naturaleza, infinita, inmutable, indivisible, etc., como cada uno puede ver fácilmente.

Corolario: De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios. Pues el ser de la sustancia *(por la Proposición precedente)* no pertenece a la esencia del hombre. Luego, es *(por la Proposición 15, parte I)* algo que es en Dios y que sin Dios no puede ni ser ni concebirse, o sea *(por el Corolario de la Proposición 25, parte I)*, es una afección, o sea, un modo que expresa de cierto y determinado modo la naturaleza de Dios.

ESCOLIO: Todos, ciertamente, deben conceder que nada puede ser ni concebirse sin Dios. Pues todos confiesan que Dios es la única causa de todas las cosas, tanto de su esencia cuanto de su existencia; esto es, Dios es no sólo causa de las cosas según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Pero, sin embargo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser, ni concebirse; por tanto, creen, o que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o que las cosas creadas pueden ser o concebirse sin Dios, o, lo que es más cierto, no están bastante acordes consigo mismos. La causa de esto ha sido, creo, que no han observado el orden del filosofar. Pues han creído que la naturaleza divina, que debían considerar antes que todas las cosas, por ser anterior tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todas las demás; de donde ha resultado que, mientras han considerado las cosas naturales, en ninguna cosa han pensado menos que en la naturaleza divina; y cuando más tarde aplicaron su ánimo a la consideración de la naturaleza divina, en ninguna cosa pudieron pensar menos que en sus primeras ficciones, sobre las cuales habían construido el conocimiento de las cosas naturales, ya que en nada podían ayudarles al conocimiento de la naturaleza divina; por tanto, no es de extrañar que se hayan contradicho a sí mismos una y otra vez. Pero paso por alto esto. Pues aquí sólo ha sido mi intención exponer la causa por la que no he dicho

que pertenece a la esencia de una cosa aquello sin lo cual la cosa no puede ni ser ni concebirse; sin duda porque las cosas singulares no pueden ni ser ni concebirse sin Dios y, no obstante, Dios no pertenece a su esencia; pero he dicho que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello, dado lo cual, queda la cosa, y quitado lo cual, se quita la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, viceversa, aquello que sin la cosa, no puede ni ser, ni concebirse.

Proposición XI

Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es nada más que la idea de una cosa singular existente en acto.

Demostración: La esencia del hombre *(por el Corolario de la Proposición precedente)* está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios; a saber *(por el Axioma 2, de esta parte)*, por modos de pensar, la idea de todos los cuales *(por el Axioma 3 de esta parte)* es anterior por naturaleza, y dada ella, los demás modos (es decir, aquellos a los cuales es anterior por naturaleza la idea) deben darse en el mismo individuo *(por el mismo Axioma)*; y, por tanto, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa no existente. Pues entonces *(por el Corolario de la Proposición 8, de esta parte)* no podría decirse que existe la idea misma; será, pues, la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita. En efecto, una cosa infinita *(por las Proposiciones 21 y 22, parte I)* debe existir siempre necesariamente; ahora bien, esto *(por el Axioma 1 de esta parte)* es absurdo; luego, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos nada más, sino que Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana, tiene esta o aquella idea; y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto tiene, al mismo tiempo que el alma humana, también la idea de otra cosa, decimos entonces que el alma humana percibe la cosa parcial o inadecuadamente.

ESCOLIO: Aquí, sin duda, los lectores se detendrán perplejos y se les ocurrirán muchas cosas que ofrecen dificultad; y por este motivo les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no hagan juicio de ello hasta no acabar de leerlo todo.

Proposición XII

Todo lo que acontece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana, o sea, de todo ello se dará necesariamente en el alma una idea: esto es, si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acontecer en este cuerpo que no sea percibido por el alma.

Demostración: En efecto, de todo lo que acontece en el objeto de cualquier idea, de todo ello se da necesariamente un conocimiento en Dios *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)*, en cuanto se lo considera afectado por la idea de este mismo objeto, esto es *(por la Proposición 11 de esta parte)*, en cuanto constituye el alma de alguna cosa. Pues, de todo lo que acontece en el objeto de la idea que constituye el alma humana, de todo ello se da necesariamente un conocimiento en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, el conocimiento de todo ello será necesariamente en el alma, o sea, el alma lo percibe. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición es también evidente y se entiende con más claridad por el Escolio de la Proposición 7 de esta parte. Véaselo.

Proposición XIII

El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y nada más.

Demostración: En efecto, si el cuerpo no fuese el objeto del alma humana, las ideas de las afecciones del cuerpo no serían en Dios *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)*, en cuanto constituiría nuestra alma, sino en cuanto constituiría el alma de otra cosa; esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, las ideas de las afecciones del cuerpo no serían en nuestra alma.

Ahora bien *(por el Axioma 4 de esta parte)*, tenemos las ideas de las afecciones del cuerpo. Luego, el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, y *(por la Proposición 11 de esta parte)* existente en acto. Por otro lado, si aparte del cuerpo fuese también otra cosa objeto del alma, como *(por la Proposición 36, parte I)* nada existe de lo que no se siga algún efecto, debería *(por la Proposición 11 de esta parte)* darse necesariamente en nuestra alma la idea de algún efecto de ese objeto. Ahora bien *(por el Axioma 5 de esta parte)*, no se da ninguna idea de tal efecto. Luego, el objeto de nuestra alma es el cuerpo existente, y nada más. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo, y que el cuerpo humano, tal como lo sentimos, existe.

ESCOLIO: Según esto no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que ha de entenderse por unión del alma y el cuerpo. Pero nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es muy común y no pertenece a los hombres más que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diverso grado, son, no obstante, animados. Pues de cada cosa se da necesariamente en Dios la idea, de la que Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano; y, por tanto, todo lo que hemos dicho de la idea del cuerpo humano ha de decirse necesariamente de la idea de una cosa cualquiera. Sin embargo, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente que otra y contiene más realidad, según que el objeto de una sea más excelente que el objeto de la otra y contenga más realidad; y, por eso, para determinar en qué difiera el alma humana de las demás y en qué sea más excelente que las demás, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano. Pero ni puedo explicarla aquí, ni ello es necesario para lo que quiero demostrar. Sin embargo, diré, en general, esto: que cuanto más apto que los demás es un cuerpo para obrar o padecer muchas cosas al mismo tiempo, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas al mismo tiempo; y cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de él solo, y cuanto menos concurren con él en la acción otros cuerpos, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y por esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las otras, y también ver la causa por la que no tenemos sino un conocimiento muy confuso de nuestro cuerpo, y otras muchas cosas que de esto deduciré en lo que sigue. Por tal

motivo he creído que valía la pena explicar y demostrar esto mismo más cuidadosamente; para lo que es necesario adelantar algo acerca de la naturaleza de los cuerpos.

AXIOMA I

Todos los cuerpos o se mueven, o están en reposo.

AXIOMA II

Cada cuerpo se mueve ya más lentamente, ya más rápidamente.

LEMA I

Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y de la lentitud, y no en razón de la sustancia.

Demostración: Supongo que la primera parte de este Lema es notoria por sí. Y en cuanto a que los cuerpos no se distinguen en razón de la sustancia, es evidente tanto por la Proposición 5 como por la Proposición 8, parte I. Pero resulta más claro que lo dicho en el Escolio de la Proposición 15, parte I.

LEMA II

Todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas.

Demostración: Todos los cuerpos concuerdan, en efecto, en que implican el concepto de un solo y mismo atributo *(por la Definición 1 de esta parte)*. Además, en que pueden moverse ya más lentamente, ya más rápidamente y, en absoluto, ya moverse, ya estar en reposo.

LEMA III

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento

o al reposo por otro cuerpo, que también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito.

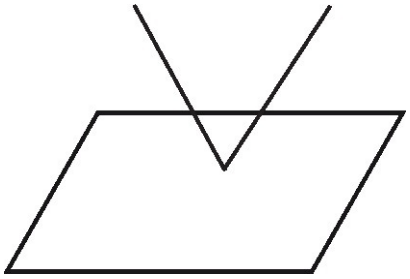
Demostración: Los cuerpos *(por la Definición 1, de esta parte)* son cosas singulares que *(por el Lema 1)* se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo; por tanto *(por la Proposición 28, parte I)*, cada uno ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular, a saber *(por la Proposición 6 de esta parte)*, por otro cuerpo, que también *(por el Axioma 1)* o se mueve, o está en reposo. Pero éste *(por la misma razón)*, tampoco ha podido moverse o estar en reposo, si no fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez *(por la misma razón)* por otro, y así hasta el infinito. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que un cuerpo en movimiento continúe moviéndose mientras no sea determinado a quedar en reposo por otro cuerpo; y que asimismo un cuerpo en reposo continúe en reposo mientras no sea determinado al movimiento por otro. Lo cual también es notorio por sí. Pues si supongo que un cuerpo, por ejemplo, A, está en reposo, y no atiendo a otros cuerpos en movimiento, no podré decir del cuerpo A nada, sino que está en reposo. Si después acontece que el cuerpo A se mueve, ello, no podrá provenir, ciertamente, del hecho de que estaba en reposo; de este hecho, en efecto, no podía seguirse nada más sino que el cuerpo A continuaba en reposo. Si, por el contrario, se supone que A se mueve, mientras sólo atendamos al cuerpo A, no podremos afirmar de él nada sino que se mueve. Si después acontece que A está en reposo, ello tampoco podrá provenir, ciertamente, del movimiento que tenía; del movimiento, en efecto, no podía seguirse nada más que el continuar A en movimiento; ello acontece, pues, por algo que no estaba en A, a saber, por una causa externa, por la cual fue determinado a quedar en reposo.

AXIOMA I

Todos los modos en que un cuerpo es afectado por otro cuerpo se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y al mismo tiempo de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de tal suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversos modos por la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven; y que, por el contrario, diversos cuerpos son movidos de diversos modos por un solo y mismo cuerpo.

AXIOMA II



Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al cual no puede mover, es reflejado de manera que continúa moviéndose, y el ángulo de la línea del movimiento de reflexión con la superficie del cuerpo en reposo contra el cual chocó será igual al ángulo que la línea del movimiento de incidencia forma con la misma superficie. Y todo esto, en lo que atañe a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen unos de otros por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; pasemos ahora a los compuestos.

DEFINICIÓN

Cuando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud sean compelidos por los demás cuerpos a aplicarse unos contra otros; o si se mueven con el mismo o diverso grado de velocidad, de tal manera que se comuniquen el movimiento unos a otros según una cierta relación, diremos que estos cuerpos están unidos unos a otros y que todos juntos componen un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.

AXIOMA III

Según que las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, se aplican unas a otras por medio de superficies mayores o menores, tanto más difícil o fácilmente pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, por consiguiente, tanto más fácil o difícilmente puede resultar que ese mismo individuo revista otra figura. Y, por ello, a aquellos cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras por medio de superficies grandes, los llamaré *duros*; a aquellos, en cambio, cuyas partes se aplican por medio de superficies pequeñas, *blandos*; y a aquellos, en fin, cuyas partes se mueven entre sí, *fluidos*.

LEMA IV

Si de un cuerpo o individuo que está compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos y al mismo tiempo ocupan el lugar de éstos otros tantos de la misma naturaleza, ese individuo conservará su naturaleza tal como era antes, sin ninguna mutación de su forma.

Demostración: En efecto, los cuerpos *(por el Lema 1)* no se distinguen en razón de la sustancia; pero lo que constituye la forma del individuo consiste en una unión de cuerpos *(por la Definición precedente)*; ahora bien, ésta *(por hipótesis)*, aun cuando tenga lugar una continua mutación de los cuerpos, se conserva; luego el individuo conservará su naturaleza tal como antes, tanto en razón de la sustancia cuanto del modo. C.Q.D.

LEMA V

Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores, pero en tal proporción que todas mantengan unas con otras la misma relación de movimiento y de reposo que antes, el individuo conservará asimismo su naturaleza como antes, sin ninguna mutación de forma.

Demostración: Es la misma que la del Lema precedente.

LEMA VI

Si ciertos cuerpos componentes de un individuo son compelidos a desviar el movimiento que tienen en un sentido hacia otro, pero de tal manera que puedan continuar sus movimientos y comunicárselos unos a otros según la misma relación de antes, el individuo conservará asimismo su naturaleza, sin ninguna mutación de forma.

Demostración: Es evidente por sí. En efecto, se supone que el individuo conserva todo lo que, en su definición, dijimos que constituye su forma.

LEMA VII

Conserva, además, un individuo así compuesto, su naturaleza, ya se mueva en su totalidad, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, sólo con que cada parte conserve su movimiento y lo comunique como antes a las demás.

Demostración: Es evidente por la definición del individuo; véasela antes del Lema 4.

ESCOLIO: Por esto vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchos modos, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta aquí hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que se distinguen entre sí por sólo el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro compuesto de varios individuos de diversa naturaleza, repararemos que puede ser afectado de otros muchos modos, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, puesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá *(por el Lema precedente)*, sin ninguna mutación de su naturaleza, moverse ya más lentamente, ya más rápidamente y, por consiguiente, comunicar a las demás sus movimientos más velozmente o más lentamente. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de los del segundo género, repararemos que puede ser afectado de otros muchos modos, sin ninguna mutación de su forma. Y si aún proseguimos así, hasta el infinito, fácilmente concebiremos que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad. Y si hubiese sido mi ánimo ocuparme expresamente del cuerpo, hubiese debido explicar y demostrar todo esto más prolijamente. Pero ya he dicho que mi designio es otro, y que no he traído a colación estas cosas por otro motivo que el de poder deducir fácilmente de ellas lo que me he propuesto demostrar.

POSTULADOS

I. El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.
II. De los individuos de los que está compuesto el cuerpo humano, algunos son fluidos, algunos blandos y algunos, en fin, duros.
III. Los individuos que componen el cuerpo humano, y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo, son afectados de muchísimos modos por los cuerpos externos.

IV. El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, por los cuales es continuamente como regenerado.
V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar a menudo contra otra blanda, muda la superficie de ésta y le imprime como ciertos vestigios del cuerpo externo impelente.
VI. El cuerpo humano puede mover los cuerpos externos de muchísimos modos y disponerlos de muchísimos modos.

Proposición XIV

El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más modos puede disponerse su cuerpo.

Demostración: El cuerpo humano, en efecto *(por los Postulados 3 y 6)*, es afectado por los cuerpos externos de muchísimos modos y está dispuesto para afectar los cuerpos externos de muchísimos modos. Pero todo lo que acontece en el cuerpo humano *(por la Proposición 12 de esta parte)* debe percibirlo el alma humana; luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta, etc. C.Q.D.

Proposición XV

La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.

Demostración: La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo *(por la Proposición 13 de esta parte)*, que se compone *(por el Postulado 1)* de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien, de cada individuo componente de un cuerpo se da necesariamente *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta parte)* la idea en Dios; luego *(por la Proposición 7 de esta parte)*, la idea del cuerpo humano está compuesta de estas muchísimas ideas de las partes componentes. C.Q.D.

Proposición XVI

La idea del modo, cualquiera que sea, de que es afectado el cuerpo humano por los cuerpos externos, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y al nismo tiempo la naturaleza del cuerpo externo.

Demostración: Todos los modos, en efecto, por los que es afectado un cuerpo, se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y al mismo tiempo de la naturaleza del cuerpo que lo afecta *(por el 1.er Axioma que sigue al Corolario del Lema 3)*: por lo cual la idea de ellos implicará necesariamente *(por el Axioma 4, parte I)* la naturaleza de uno y otro cuerpo; por tanto, la idea del modo, cualquiera que sea, de que es afectado el cuerpo humano por un cuerpo externo, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo externo. C.Q.D.

Corolario I: De aquí se sigue, *primero*: que el alma humana percibe la naturaleza de muchísimos cuerpos a una con la naturaleza de su cuerpo.

Corolario II: Se sigue, *segundo*: que las ideas que tenemos de los cuerpos externos indican más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos; lo que ya he explicado con muchos ejemplos en el Apéndice de la primera parte.

Proposición XVII

Si el cuerpo humano es afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, el alma humana considerará ese cuerpo externo como existente en acto o como presente para ella hasta que el cuerpo sea afectado por una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo.

Demostración: Es evidente. Pues mientras el cuerpo humano sea así afectado, el alma humana *(por la Proposición 12 de esta parte)* considerará esta afección del cuerpo; esto es *(por la Proposición precedente)*, tendrá la idea de un modo existente en acto y que implique la naturaleza del cuerpo externo; esto es, una idea que no excluye, sino que pone la existencia o presencia de la naturaleza del cuerpo externo; por tanto, el alma *(por el Corolario 1 de la Proposición precedente)* considerará el cuerpo externo como existente en acto o como presente hasta que sea afectado, etc. C.Q.D.

Corolario: Aunque no existan ni estén presentes los cuerpos externos por los que

ha sido afectado una vez el cuerpo humano, podrá el alma, sin embargo, considerarlos como si estuviesen presentes.

Demostración: Mientras los cuerpos externos determinan las partes fluidas del cuerpo humano de tal suerte que éstas chocan a menudo contra las blandas, mudarán las superficies de éstas *(por el Postulado 5)*; de donde resulta *(véase el 2.° Axioma que sigue al Corolario del Lema 3)* que las partes fluidas son reflejadas de una manera distinta de aquella en que solían ser reflejadas antes, y también que más tarde, al encontrar en su movimiento espontáneo las superficies mudadas, son reflejadas de la misma manera que cuando eran impelidas contra estas superficies por los cuerpos externos; y que, por consiguiente, mientras continúan moviéndose así reflejadas, afectan al cuerpo humano de la misma manera, en la que el alma *(por la Proposición 12 de esta parte)* pensará de nuevo; esto es *(por la Proposición 17 de esta parte)*, el alma considerará de nuevo el cuerpo externo como presente; y esto tantas veces cuantas las partes fluidas del cuerpo humano encuentren en su movimiento espontáneo las mismas superficies. Por lo cual, aunque no existan los cuerpos externos por los que ha sido afectado una vez el cuerpo humano, el alma los considerará, sin embargo, como presentes tantas veces cuantas se repita esta acción del cuerpo. C.Q.D.

ESCOLIO: Vemos, pues, que puede suceder que consideremos como presente lo que no es, según sucede a menudo. Y puede suceder que esto acontezca por otras causas; pero, aquí me basta haber mostrado una por la cual poder explicar la cosa como si hubiese mostrado que es su verdadera causa; no creo, sin embargo, haberme alejado mucho de la verdadera, puesto que todos los postulados que he admitido apenas contienen algo que no conste por la experiencia, de la cual no nos es lícito dudar después de haber mostrado que el cuerpo humano, tal como lo sentimos, existe *(véase el Corolario que sigue a la Proposición 13 de esta parte)*. Además *(por el Corolario precedente y el Corolario 2 de la Proposición 16 de esta parte)*, entendemos claramente qué diferencia hay entre la idea de Pedro, por ejemplo, que constituye la esencia del alma de Pedro mismo, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, digamos en Pablo. La primera, en efecto, explica directamente la esencia del cuerpo de Pedro mismo, y no implica la existencia, sino mientras existe Pedro; mas la segunda indica más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, el alma de Pablo, aunque ya no exista Pedro, considerará a éste, sin embargo, como presente para ella. Además, para atenernos a las palabras en uso, a las afecciones del cuerpo

humano, de las que las ideas representan los cuerpos externos como presentes para nosotros, las llamaremos imágenes de las cosas, aun cuando no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esta manera, diremos que los imagina. Y aquí, para empezar a indicar lo que es el error, quisiera que observaseis que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen nada de error, o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se considera que carece de una idea que excluya la existencia de las cosas que imagina como presentes para ella. Pues, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes para ella, supiera, al mismo tiempo, que esas cosas no existen en realidad, atribuiría, ciertamente, esta potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, no a un vicio; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es *(por la Definición 7, parte I)*, si esta facultad de imaginar del alma fuese libre.

Proposición XVIII

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos simultáneamente, tan pronto como el alma imagine después uno de ellos, al instante se acordará también de los otros.

Demostración: El alma *(por el Corolario precedente)* imagina un cuerpo por esta causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por los vestigios de un cuerpo externo del mismo modo que ha sido afectado cuando algunas de sus partes han sido impulsadas por el cuerpo externo mismo; pero *(por hipótesis)* el cuerpo queda dispuesto entonces de tal manera que el alma imagine dos cuerpos simultáneamente; por tanto, también ahora imaginará dos cuerpos simultáneamente; luego, tan pronto como el alma imagine uno de los dos, al instante se acordará también del otro. C.Q.D.

ESCOLIO: Por esto, entendemos claramente lo que es la *memoria*. No es, en efecto, nada más que cierto encadenamiento de las ideas que implican la naturaleza de las cosas que se hallan fuera del cuerpo humano, encadenamiento que se produce en el alma según el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano. Digo, *primero*, que es un encadenamiento sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que se hallan fuera del cuerpo humano; pero no de las ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas, por ser, en realidad *(por la Proposición 16 de esta parte)*, ideas de las afecciones del cuerpo

humano, que implican tanto la naturaleza de éste cuanto la de los cuerpos externos. Digo, *segundo*, que este encadenamiento se produce según el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo humano, para distinguirlo del encadenamiento de las ideas que se produce según el orden del entendimiento, con el cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. Y por esto entendemos, además, claramente por qué el alma cae del pensamiento de una cosa al instante en el pensamiento de otra cosa, que no tiene ninguna semejanza con la primera; por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum* caerá un romano al instante en el pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con este sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre fue afectado frecuentemente por los dos, esto es, que el mismo hombre oyó frecuentemente el vocablo *pomum* mientras veía ese mismo fruto; y así cada cual caerá de un pensamiento en otro, según la costumbre de cada cual haya ordenado en el cuerpo las imágenes de las cosas. Pues un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo caerá al instante del pensamiento del caballo en el pensamiento de un jinete y de ahí en el pensamiento de la guerra, etc. Pero un campesino caerá del pensamiento del caballo en el pensamiento de un arado, de un campo, etc.; y así cada cual, según se haya acostumbrado a juntar y encadenar las imágenes de las cosas de esta o de aquella manera, caerá de un pensamiento en este o aquel pensamiento.

Proposición XIX

El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones con que es afectado el cuerpo.

Demostración: El alma humana es, en efecto, la idea misma o el conocimiento del cuerpo humano *(por la Proposición 13 de esta parte)*, que por cierto es *(por la Proposición 9 de esta parte)* en Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular; o sea, puesto que el cuerpo humano ha menester de muchísimos cuerpos por los cuales es continuamente como regenerado, y puesto que el Orden y conexión de las ideas es el mismo *(por la Proposición 7 de esta parte)* que el orden y conexión de las causas, tal idea será en Dios en cuanto se lo considera afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares. Dios tiene, pues, la idea del cuerpo humano, o sea, conoce el cuerpo humano, en cuanto es afectado por otras muchísimas ideas y no en cuanto constituye la

naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, el alma humana no conoce el cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo son en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, o sea, el alma humana percibe estas afecciones *(por la Proposición 12 de esta parte)*; y, por consiguiente *(por la Proposición 16 de esta parte)*, el cuerpo humano mismo *(por la Proposición 17 de esta parte)*, como existente en acto; luego, sólo en tanto percibe el alma humana el cuerpo humano mismo. C.Q.D.

Proposición XX

Del alma humana también se da en Dios una idea o conocimiento, que se sigue en Dios del mismo modo y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo humano.

Demostración: El pensamiento es un atributo de Dios *(por la Proposición I de esta parte)*; así, pues *(por la Proposición 3 de esta parte)*, tanto de Él cuanto de todas sus afecciones y, por consiguiente *(por la Proposición 1 de esta parte)*, también del alma humana debe necesariamente darse una idea en Dios. Además, esta idea o conocimiento del alma no se sigue que se dé en Dios en cuanto es infinito, sino en cuanto es afectado por otra idea de cosa singular *(por la Proposición 9 de esta parte)*. Pero el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas *(por la Proposición 7 de esta parte)*; luego, esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo. C.Q.D.

Proposición XXI

Esta idea del alma está unida al alma del mismo modo que el alma misma está unida al cuerpo.

Demostración: Hemos mostrado que el alma está unida al cuerpo, a saber, porque el cuerpo es el objeto del alma *(véanse las Proposiciones 12 y 13 de esta parte)*; y en esta forma, por esta misma razón, la idea del alma debe estar unida con su objeto, esto es, con el alma misma, del mismo modo que el alma misma está unida al cuerpo. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición se entiende mucho más claramente por lo dicho en el Escolio de la Proposición 7 de esta parte; allí, en efecto, hemos mostrado que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es *(por la Proposición 13 de esta parte)*, el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, concebido ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión, por lo cual, la idea del alma y el alma misma son una sola y misma cosa concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber: el Pensamiento. La idea del alma, digo, y el alma misma se siguen y dan en Dios, con la misma necesidad, de la potencia misma de pensar. Pues, en realidad, la idea del alma, esto es, la idea de la idea, no es nada más que la forma de la idea en cuanto ésta se considera como un modo del pensar sin relación a su objeto; en efecto, tan pronto como alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe, y simultáneamente sabe que sabe lo que sabe, y así hasta el infinito. Pero de esto trataremos más adelante.

Proposición XXII

El alma humana percibe no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de estas afecciones.

Demostración: Las ideas de las ideas de las afecciones se siguen en Dios del mismo modo y se refieren a Dios del mismo modo que las ideas mismas de las afecciones; lo cual se demuestra del mismo modo que la Proposición 20 de esta parte. Mas las ideas de las afecciones del cuerpo son en el alma humana *(por la Proposición 12 de esta parte)*, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, en Dios, en cuanto constituye la esencia del alma humana; luego, las ideas de estas ideas serán en Dios en cuanto tiene conocimiento o idea del alma humana, esto es *(por la Proposición 21 de esta parte)*, en el alma humana misma, que por eso percibe no solamente las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de éstas. C.Q.D.

Proposición XXIII

El alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

Demostración: La idea o conocimiento del alma *(por la Proposición 20 de esta*

parte) se sigue en Dios del mismo modo y se refiere a Dios del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo. Pero puesto que *(por la Proposición 19 de esta parte)* el alma humana no conoce el cuerpo humano mismo; esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, puesto que el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, tampoco el conocimiento del alma se refiere a Dios, en cuanto constituye la esencia del alma humana; así pues *(por el mismo Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, en tanto no se conoce a sí misma el alma humana. Además, las ideas de las afecciones con que es afectado el cuerpo, implican la naturaleza del cuerpo humano mismo *(por la Proposición 16 de esta parte)*, esto es *(por la Proposición 13 de esta parte)*, concuerdan con la naturaleza del alma; por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma; pero *(por la Proposición precedente)*, el conocimiento de estas ideas es en el alma humana misma; luego, sólo en tanto se conoce a sí misma el alma humana. C.Q.D.

Proposición XXIV

El alma humana no implica un conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano.

Demostración: Las partes componentes del cuerpo humano no pertenecen a la esencia del cuerpo mismo, sino en cuanto se comunican unas a otras sus movimientos según una cierta relación *(véase la Definición que sigue al Corolario del Lema 3)*, y no en cuanto pueden considerarse como individuos sin relación al cuerpo humano. Las partes del cuerpo humano son, en efecto *(por el Postulado 1)*, individuos muy compuestos, cuyas partes *(por el Lema 4)* pueden separarse del cuerpo humano, conservando éste por entero su naturaleza y forma, y comunicar sus movimientos *(véase el Axioma 1 que sigue al Lema 3)* a otros cuerpos según otra relación, así, pues *(por la Proposición 3 de esta parte)*, la idea o conocimiento de una parte cualquiera será en Dios, y esto *(por la Proposición 9 de esta parte)* en cuanto se lo considera afectado por otra idea de cosa singular, cosa singular que es anterior, en el orden de la Naturaleza, a la parte misma *(por la Proposición 7 de esta parte)*. Además, esto mismo también debe decirse de cualquier parte del individuo mismo componente del cuerpo humano; y, por tanto, el conocimiento de cualquier parte componente del cuerpo humano es en Dios en cuanto es afectado por muchísimas ideas de las cosas, y

no en cuanto tiene sólo la idea del cuerpo humano, esto es *(por la Proposición 13 de esta parte)*, la idea que constituye la naturaleza del alma humana; y, por tanto *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes componentes del cuerpo humano. C.Q.D.

Proposición XXV

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo externo.

Demostración: Hemos mostrado que la idea de una afección del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo externo *(véase la Proposición 16 de esta parte)*, en cuanto el cuerpo externo determina de un cierto modo el cuerpo humano mismo. Pero, en cuanto el cuerpo externo es un individuo que no se refiere al cuerpo humano, su idea o conocimiento es en Dios *(por la Proposición 9 de esta parte)* en cuanto se considera a Dios afectado por la idea de otra cosa que es *(por la Proposición 7 de esta parte)*, por naturaleza, anterior al cuerpo externo mismo. Por lo cual, el conocimiento adecuado del cuerpo externo no es en Dios en cuanto tiene la idea de la afección del cuerpo humano, o sea, la idea de la afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo externo. C.Q.D.

Proposición XXVI

El alma humana no percibe ningún cuerpo externo como existente en acto, sino por las ideas de las afecciones de su cuerpo.

Demostración: Si el cuerpo humano no es afectado de ningún modo por ningún cuerpo externo, entonces *(por la Proposición 7 de esta parte)* tampoco la idea del cuerpo humano, esto es *(por la Proposición 13 de esta parte)*, tampoco el alma humana es afectada de ningún modo por la idea de la existencia de ese cuerpo, o sea, no percibe de ningún modo la existencia de ese cuerpo externo. Pero, en cuanto el cuerpo humano es afectado de algún modo por algún cuerpo externo, en tanto *(por la Proposición 16 de esta parte, con sus Corolarios)* percibe el cuerpo externo. C.Q.D.

Corolario: En cuanto el alma humana imagina un cuerpo externo, en tanto no tiene un conocimiento adecuado de él.

Demostración: Cuando el alma humana considera los cuerpos externos por las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, decimos entonces que imagina *(véase el Escolio de la Proposición 17 de esta parte)*; y el alma no puede imaginar de otra manera *(por la Proposición precedente)* los cuerpos externos como existentes en acto. Así pues *(por la Proposición 25 de esta parte)*, en cuanto el alma imagina los cuerpos externos, no tiene un conocimiento adecuado de ellos. C.Q.D.

Proposición XXVII

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo.

Demostración: Toda idea de una afección cualquiera del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo humano en cuanto se considera al cuerpo humano mismo afectado de un cierto modo *(véase la Proposición 16 de esta parte)*. Pero en cuanto el cuerpo humano es un individuo que puede ser afectado de otros muchos modos, la idea de él, etc. *(Véase la Demostración de la Proposición 25 de esta parte.)*

Proposición XXVIII

Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto se refieren sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas.

Demostración: Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en efecto, implican tanto la naturaleza de los cuerpos externos cuanto la del cuerpo humano mismo *(por la Proposición 16 de esta parte)*, y deben implicar no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes; pues las afecciones son *(por el Postulado 3)* modos con que son afectadas las partes del cuerpo humano, y, por consiguiente, todo el cuerpo. Pero *(por las Proposiciones 24 y 25 de esta parte)* el conocimiento adecuado de los cuerpos externos, como asimismo el de las partes componentes del cuerpo humano, no es en Dios en

cuanto se lo considera afectado por el alma humana, sino en cuanto se lo considera afectado por otras ideas. Son, pues, estas ideas de afecciones, en cuanto se refieren a la sola alma humana, como consecuencias sin premisas, esto es *(como es notorio por sí)*, ideas confusas. C.Q.D.

ESCOLIO: Del mismo modo se demuestra que la idea que constituye la naturaleza del alma humana no es, considerada en sí sola, clara y distinta; como tampoco la idea del alma humana y las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano en cuanto se refieren a la sola alma; lo cual puede ver cada uno fácilmente.

Proposición XXIX

La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana.

Demostración: La idea de una afección del cuerpo humano, en efecto *(por la Proposición 27 de esta parte)*, no implica el conocimiento adecuado del cuerpo mismo, o sea, no expresa adecuadamente su naturaleza; esto es *(por la Proposición 13 de esta parte)*, no concuerda adecuadamente con la naturaleza del alma; por tanto *(por el Axioma 6 de la parte I)*, la idea de esta idea no expresa adecuadamente la naturaleza del alma humana, o sea, no implica el conocimiento adecuado de ésta. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la Naturaleza, no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos externos un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado. Pues el alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo *(por la Proposición 23 de esta parte)*. Pero no percibe su cuerpo *(por la Proposición 19 de esta parte)*, sino por las ideas mismas de las afecciones, sólo por medio de las cuales *(por la Proposición 26 de esta parte)* percibe también los cuerpos externos. Y, por consiguiente, en cuanto tiene esas ideas, no tiene ni de sí misma *(por la Proposición 29 de esta parte)*, ni de su propio cuerpo *(por la Proposición 27 de esta parte)*, ni de los cuerpos externos *(por la Proposición 25 de esta parte)* un conocimiento adecuado, sino sólo *(por la Proposición 28 de esta parte con su Escolio)* mutilado y confuso. C.Q.D.

ESCOLIO: Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su propio cuerpo, ni de los cuerpos externos, un conocimiento adecuado, sino sólo confuso, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la Naturaleza; esto es, cuantas veces es determinada externamente, a saber, según la presentación fortuita de las cosas, a considerar esto o aquello, y no cuantas veces es determinada internamente —es decir, porque considera varias cosas simultáneamente— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones; en efecto, cuantas veces es dispuesta internamente de este o aquel modo, entonces considera las cosas clara y distintamente, como lo mostraré más adelante.

Proposición XXX

De la duración de nuestro cuerpo no podemos tener ningún conocimiento, sino uno muy inadecuado.

Demostración: La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia *(por el Axioma 1 de esta parte)*, ni tampoco de la naturaleza absoluta de Dios *(por la Proposición 21, de la parte I)*. Pero *(por la Proposición 28 de la parte I)* nuestro cuerpo es determinado a existir y obrar por causas tales que también son determinadas a existir y obrar de cierta y determinada manera; y éstas a su vez por otras, y así hasta el infinito. La duración de nuestro cuerpo depende, pues, del orden común de la Naturaleza y de la constitución de las cosas. Pero de la manera en que están constituidas las cosas, de ello se da en Dios un conocimiento adecuado en cuanto tiene las ideas de todas ellas y no en cuanto tiene sólo la idea del cuerpo humano *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)*; por lo cual el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es en Dios muy inadecuado en cuanto se lo considera sólo como constituyendo la naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, este conocimiento es en nuestra alma muy inadecuado. C.Q.D.

Proposición XXXI

De la duración de las cosas singulares, que se hallan fuera de nosotros, no podemos tener ningún conocimiento, sino uno muy inadecuado.

Demostración: En efecto, cada cosa singular, lo mismo que el cuerpo humano,

debe ser determinada por otra cosa singular a existir y obrar de cierta y determinada manera; y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito *(por la Proposición 28 de la parte I)*. Pero puesto que en la Proposición precedente hemos demostrado, por esta común propiedad de las cosas singulares, que de la duración de nuestro cuerpo no tenemos sino un conocimiento muy inadecuado; se deberá, pues, concluir esto mismo acerca de la duración de las cosas singulares; a saber, que de ella no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles. Pues de su duración no podemos tener ningún conocimiento adecuado *(por la Proposición precedente)* y esto es lo que debemos entender por contingencia y posibilidad de corrupción de las cosas *(véase el Escolio 1 de la Proposición 33, parte I)*. Pues *(por la Proposición 29 de la parte I)* aparte de esto no se da nada contingente.

Proposición XXXII

Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas.

Demostración: Todas las ideas, en efecto, que son en Dios, concuerdan totalmente con lo ideado por ellas *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta parte)*; por tanto *(por el Axioma 6 de la parte I)*, todas son verdaderas. C.Q.D.

Proposición XXXIII

Nada hay de positivo en las ideas en virtud de lo cual se digan falsas.

Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, un modo positivo del pensar que constituya la forma del error o de la falsedad. Este modo del pensar no puede ser en Dios *(por la Proposición precedente)*; pero fuera de Dios tampoco puede ni ser ni concebirse *(por la Proposición 15 de la parte I)*. Y, por tanto, nada puede darse de positivo en las ideas en virtud de lo cual se digan falsas. C.Q.D.

Proposición XXXIV

Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea adecuada y perfecta, es verdadera.

Demostración: Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos nada más *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, sino que en Dios, en cuanto constituye la esencia de nuestra alma, se da una idea adecuada y perfecta; y, por consiguiente *(por la Proposición 32 de esta parte)*, no decimos nada más, sino que tal idea es verdadera. C.Q.D.

Proposición XXXV

La falsedad consiste en una privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas, o sea mutiladas y confusas.

Demostración: En las ideas nada se da de positivo que constituya la forma de la falsedad *(por la Proposición 33 de esta parte)*; pero la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (en efecto, se dice que yerran y se engañan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una ignorancia absoluta; en efecto, ignorar y errar son cosas diversas; luego, consiste en una privación de conocimiento, que implican el conocimiento inadecuado de las cosas o las ideas inadecuadas y confusas. C.Q.D.

ESCOLIO: En el Escolio de la Proposición 17 de esta parte he explicado por qué razón consiste el error en una privación de conocimiento; pero para más amplia explicación de este asunto, daré un ejemplo, a saber, los hombres se engañan porque creen ser libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones, pero ignoran las causas que los determinan. Por tanto, la idea de su libertad consiste en no reconocer ninguna causa de sus acciones. Pues, cuando dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, se trata de palabras a las que no corresponde ninguna idea. Todos ignoran, en efecto, qué sea la voluntad y de qué modo mueva el cuerpo; los que se jactan de otra cosa y forjan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o náusea. Así, cuando vemos el sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esta sola imaginación, sino en que al imaginarlo así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de tal imaginarlo. Pues aunque más tarde llegamos a saber que el sol dista de nosotros más de 600 veces el diámetro de la Tierra, no obstante seguiremos imaginando que está cerca de nosotros; en efecto, no imaginamos el sol tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino

porque una afección de nuestro cuerpo implica la esencia del sol en cuanto el cuerpo mismo es afectado por éste.

Proposición XXXVI

Las ideas inadecuadas y confusas se subsiguen con la misma necesidad que las ideas adecuadas, o sea claras y distintas.

Demostración: Todas las ideas son en Dios *(por la Proposición 15 de la parte I)*; y, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas *(por la Proposición 32 de esta parte)* y *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta parte)*, adecuadas; luego, no son inadecuadas ni confusas sino en cuanto se refieren al alma singular de alguien *(sobre esto véanse las Proposiciones 24 y 28 de esta parte)*; por consiguiente, todas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se subsiguen con la misma necesidad *(por el Corolario de la Proposición 6 de esta parte)*. C.Q.D.

Proposición XXXVII

Aquello que es común a todas las cosas (sobre esto véase antes el Lema 2), *y es igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.*

Demostración: Si lo niegas, concibe, si es posible, que ello constituya la esencia de alguna cosa singular, digamos, la esencia de B. Entonces *(por la Definición 2 de esta parte)* no podrá ello ni ser, ni concebirse sin B. Ahora bien, esto es contrario a la hipótesis; por tanto, no pertenece ello a la esencia de B, ni constituye la esencia de otra cosa singular. C.Q.D.

Proposición XXXVIII

Aquello que es común a todas las cosas, y es igualmente en la parte y en el todo, no puede concebirse sino adecuadamente.

Demostración: Sea A algo que es común a todos los cuerpos y es igualmente en la parte de un cuerpo cualquiera y en el todo. Digo que A no puede concebirse

sino adecuadamente. Pues la idea de A *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta parte)* será necesariamente adecuada en Dios, tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto tiene las ideas de las afecciones de éste, las cuales *(por las Proposiciones 16, 25 y 27 de esta parte)* implican parcialmente tanto la naturaleza del cuerpo humano como la de los cuerpos externos; esto es *(por las Proposiciones 12 y 13 de esta parte)*, tal idea será necesariamente adecuada en Dios en cuanto constituye el alma humana, o sea, en cuanto tiene las ideas que son en el alma humana; el alma *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)* percibe, pues, necesariamente A de una manera adecuada, y esto tanto en cuanto se percibe a sí misma, como en cuanto percibe su cuerpo o cualquier cuerpo externo; y A no puede concebirse de otra manera. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que se dan ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres; pues *(por el Lema 2)*, todos los cuerpos concuerdan en ciertas propiedades que *(por la Proposición precedente)* deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.

Proposición XXXIX

De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos externos por los cuales suele ser afectado el cuerpo humano, y que es igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de estos cuerpos, también será una idea adecuada en el alma.

Demostración: Sea A aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos externos y que es igualmente en el cuerpo humano y en esos cuerpos externos; y, en fin, igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de esos cuerpos externos. De A mismo se dará una idea adecuada en Dios *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta parte)* tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto tiene las ideas de los cuerpos externos supuestos. Supóngase ahora que el cuerpo humano sea afectado por un cuerpo externo en virtud de aquello que tiene en común con él, esto es, por A; la idea de esta afección implicará la propiedad A *(por la Proposición 16 de esta parte)*, y, por consiguiente *(por el mismo Corolario de la Proposición 7 de esta parte)*, la idea de esta afección, en cuanto implica la propiedad A, será adecuada en Dios en cuanto está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es *(por la Proposición 13 de esta parte)*, en cuanto constituye la naturaleza del alma

humana; y, por consiguiente *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*, tal idea es también adecuada en el alma humana. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuantas más propiedades tiene su cuerpo en común con otros cuerpos.

Proposición XL

Todas las ideas que en el alma se siguen de las ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas.

Demostración: Es evidente. Pues, cuando decimos que en el alma humana una idea se sigue de las ideas que en ella son adecuadas, no decimos *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)* nada más, sino que el Entendimiento divino mismo se da una idea de la cual es causa Dios, no en cuanto es infinito, ni en cuanto está afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino sólo en cuanto constituye la esencia del alma humana.

ESCOLIO I: Con esto he explicado la causa de las nociones llamadas *comunes* y que son los fundamentos de nuestro raciocinio. Pero de ciertos axiomas o nociones se dan otras causas que sería de interés explicar por este método nuestro; pues por ellas constaría qué nociones serán más útiles que las demás y cuáles serían apenas de algún uso. Además, cuáles sean comunes, y cuáles claras y distintas para aquellos solamente que no alimentan prejuicios, y cuáles, en fin, estén mal fundadas. También constaría de dónde trajeron su origen esas nociones que llaman *segundas*, y, por consiguiente, los axiomas que se fundan en ellas, y otras cosas que he meditado algunas veces acerca de estos asuntos. Pero por haberlos reservado para otro Tratado, y también para no hastiar con una excesiva prolijidad en este punto, he decidido prescindir aquí de ellos. Sin embargo, a fin de no omitir nada de aquello que sea necesario saber, añadiré brevemente las causas de las cuales trajeron su origen los términos llamados *trascendentales*, como *ente*, *cosa*, *algo*. Estos términos nacen del hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar distintamente en sí cierto número de imágenes al mismo tiempo *(qué sea una imagen, lo he explicado en el Escolio de la Proposición 17 de esta parte)*; si este número se excede, empezarán las imágenes a confundirse; y si ese número de imágenes, que el cuerpo es capaz de

formar distintamente en sí al mismo tiempo, se excede en mucho, se confundirán todas completamente entre sí. Puesto que así sucede (por el Corolario de la Proposición 17 y por la Proposición 18 de esta parte) es evidente que el alma humana podrá imaginar distintamente al mismo tiempo tantos cuerpos cuantas imágenes puedan formarse al mismo tiempo en su cuerpo. Pero tan pronto como se confundan completamente las imágenes en el cuerpo, también el alma imaginará todos los cuerpos confusamente, sin ninguna distinción, y los comprenderá como bajo un mismo atributo, a saber: bajo el atributo de *ente*, *cosa*, *etc*. Esto puede derivar también del hecho de que las imágenes no son siempre igualmente vigorosas y de otras causas análogas que no es necesario explicar aquí, pues para el fin al que nos dirigimos basta considerar sólo una. Pues todas se reducen a que estos términos expresan ideas en sumo grado confusas. De causas semejantes han nacido, además, esas nociones que llaman *universales*, como hombre, caballo, perro, etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado al mismo tiempo tantas imágenes, por ejemplo, de hombres, que exceden su fuerza de imaginar, no en verdad por completo, pero sí lo bastante para que el alma no pueda imaginar ni las pequeñas diferencias de los seres singulares (a saber: el color, el tamaño de cada uno, etc.), ni el número determinado de ellos, y sólo imagine distintamente, en cuanto el cuerpo es afectado por ellos, aquello en que todos concuerdan; pues por ello el cuerpo ha sido principalmente afectado, a saber, por parte de cada ser singular; y esto lo expresa con la palabra *hombre* y lo predica de infinitos seres singulares. Pues, el número determinado de los seres singulares, como hemos dicho, no puede imaginarlo. Pero ha de notarse que estas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la cual el cuerpo ha sido afectado más a menudo y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Los que, por ejemplo, han considerado más a menudo con admiración la estatura de los hombres, entenderán por la palabra *hombre* un animal de figura erecta: pero los que están acostumbrados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: el hombre es un animal que ríe, o un animal bípedo sin plumas, o un animal racional; y así de las demás cosas formará cada uno, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales.

Por lo cual no es asombroso que entre los filósofos, que han querido explicar las cosas naturales por sus solas imágenes, hayan nacido tantas controversias.

ESCOLIO II: Por todo lo antedicho se ve claramente que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales partiendo: *1.*° de las cosas singulares que nos

son representadas por los sentidos mutiladas, confusas y sin orden para el entendimiento *(véase el Corolario de la Proposición 29 de esta parte)*; y por eso suelo llamar tales percepciones *conocimiento por experiencia vaga*; *2.°* de los signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas y formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas *(véase el Escolio de la Proposición 18 de esta parte)*. A uno y otro de estos modos de considerar las cosas los llamaré, en adelante, *conocimiento del primer género, opinión o imaginación*: *3.°* en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas *(véase el Corolario de la Proposición 38 y la Proposición 39 con su Corolario y la Proposición 40 de esta parte)*; y a este modo lo llamaré *razón* y *conocimiento del segundo género*. Aparte de estos dos géneros de conocimiento se da, como mostraré más adelante, otro *tercero*, que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Explicaré todo esto con un solo ejemplo. Dense tres números para obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo al primero. Los mercaderes no vacilan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero; a saber: porque aún no han dejado caer en olvido lo que oyeron del maestro sin ninguna demostración, o porque lo experimentaron a menudo con números muy sencillos o por la fuerza de la Demostración de la Proposición 19 del Libro VII de Euclides, es decir, por la propiedad común de los números proporcionales. Pero con los números muy sencillos, nada de esto es necesario. Dados, por ejemplo, los números 1, 2, 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6 y esto mucho más claramente porque de la relación que de una ojeada vemos que tiene el primero con el segundo, concluimos el cuarto.

Proposición XLI

El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; pero el del segundo y tercero es necesariamente verdadero.

Demostración: Al conocimiento del primer género, hemos dicho en el Escolio precedente, pertenecen todas aquellas ideas que son inadecuadas y confusas; y, por tanto *(por la Proposición 35 de esta parte)*, este conocimiento es la única causa de la falsedad. Además, hemos dicho que al conocimiento del segundo y

tercer género pertenecen aquellas que son adecuadas; por tanto *(por la Proposición 34 de esta parte)*, es necesariamente verdadero. C.Q.D.

Proposición XLII

El conocimiento del segundo y tercero, y no el del primer género, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí. En efecto, el que sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso debe tener una idea adecuada de lo verdadero y de lo falso; esto es *(por el Escolio 2 de la Proposición 40 de esta parte)*, conocer lo verdadero y lo falso por el segundo o el tercer género de conocimiento.

Proposición XLIII

El que tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de ello.

Demostración: La idea verdadera es en nosotros aquella que es adecuada en Dios en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*. Supongamos, pues, que se da en Dios, en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana, la idea adecuada A. De esta idea debe darse necesariamente también en Dios una idea que se refiere a Dios del mismo modo que la idea A *(por la Proposición 20 de esta parte, cuya Demostración es universal)*. Pero se supone que la idea A se refiere a Dios, en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana; luego, también la idea de la idea A debe referirse a Dios del mismo modo; esto es *(por el mismo Corolario de la Proposición 11 de esta parte)* esta idea adecuada de la idea A será en la misma alma que tiene la idea adecuada A; por tanto, el que tiene una idea adecuada, o sea *(por la Proposición 34 de esta parte)*, el que conoce verdaderamente una cosa, debe tener al mismo tiempo una idea adecuada de su conocimiento, o sea, un conocimiento verdadero; esto es *(como es manifiesto por sí)*, debe al mismo tiempo estar cierto de ello. C.Q.D.

ESCOLIO: En el Escolio de la Proposición 21 de esta parte he explicado lo que es

la idea de la idea; pero ha de notarse que la Proposición anterior es bastante manifiesta por sí. Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre; en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente, o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo como una pintura sobre una tabla y no un modo del pensar, a saber, el entender mismo; y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes la cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de esa cosa? Además, ¿qué puede darse más claro y más cierto, como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí y de lo falso. Y con ello creo haber respondido a las cuestiones siguientes, a saber: si la idea verdadera se distingue de la falsa sólo en cuanto se dice que concuerda con lo ideado por ella, ¿es que la idea verdadera no tiene más realidad o perfección que la falsa (puesto que se distinguen por sola una denominación extrínseca), y, por consiguiente, tampoco el hombre que tiene ideas verdaderas más que aquel que sólo tiene ideas falsas? Además, ¿de dónde proviene que los hombres tengan ideas falsas? Y, en fin, ¿cómo puede alguien saber con certeza que tiene ideas que concuerdan con lo ideado por ellas? A estas cuestiones, digo, creo haber respondido ya. Pues por lo que atañe a la diferencia entre la idea verdadera y la falsa, consta por la Proposición 35 de esta parte que aquélla se vincula a ésta como el ente al no-ente. Pero las causas de la falsedad las he mostrado muy claramente desde la Proposición 19 hasta la 35 con su Escolio. Por todo lo cual también resulta evidente en qué se diferencia un hombre que tiene ideas verdaderas de un hombre que no tiene sino falsas. Por lo que atañe, en fin, a lo último, es decir: ¿cómo puede, pues, saber un hombre que tiene una idea que concuerda con lo ideado por ella?; acabo de mostrar de una manera más que suficiente que ello nace sólo de que tiene una idea que concuerda con lo ideado por ella, o sea, que la verdad es la norma de sí misma. Añádase a esto que nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta parte)*; luego, es tan necesario que las ideas claras y distintas del alma sean verdaderas como que lo sean las ideas de Dios.

Proposición XLIV

No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias.

Demostración: Es propio de la naturaleza de la razón percibir verdaderamente las cosas *(por la Proposición 41 de esta parte)*, a saber *(por el Axioma 6 de la parte I)*, como son en sí, esto es *(por la Proposición 29, parte I)*, no como contingentes, sino como necesarias.

Corolario I: De aquí se sigue que depende de la sola imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pretérito cuanto del futuro.

ESCOLIO: Pero por qué razón ocurra esto, lo explicaré en pocas palabras. Hemos mostrado antes *(Proposición 17 de esta parte con su Corolario)* que el alma, aunque las cosas no existan, las imagina siempre, sin embargo, como presentes a ella, a no ser que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Además *(Proposición 18 de esta parte)*, hemos mostrado que si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos cuerpos externos al mismo tiempo, en cuanto el alma imagine después uno de los dos, al punto recordará también al otro, esto es, considerará a ambos como presentes a ella, a no ser que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Por lo demás, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, a saber, por el hecho de que imaginamos los cuerpos moviéndose unos más lenta o más rápidamente que los otros o con igual rapidez. Supongamos, pues, un niño que por primera vez haya visto ayer por la mañana a Pedro, al mediodía a Pablo y por la tarde a Simeón, y hoy por la mañana otra vez a Pedro. Por la Proposición 18 de esta parte es evidente que tan pronto como vea la luz matutina, al punto imaginará el sol recorriendo la misma parte del cielo que le viera recorrer el día anterior, o imaginará el día entero y simultáneamente con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo y con la tarde a Simeón, esto es, imaginará la existencia de Pablo y de Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por el contrario, si ve a Simeón por la tarde, referirá a Pablo y a Pedro a un tiempo pretérito, a saber, imaginándolos simultáneamente con el tiempo pretérito, y esto tanto más constantemente, cuanto más a menudo los haya visto en ese mismo orden. Pero si alguna vez acontece que otra tarde vea en lugar de Simeón a Jacobo, entonces a la mañana siguiente imaginará con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a los dos al mismo tiempo. Pues se supone que ha visto por la tarde a uno solamente de los dos, pero no a ambos al mismo tiempo. Fluctuará, pues, su imaginación e imaginará con las tardes futuras ya a éste, ya a aquél, esto es, no considerará a ninguno de los dos como ciertos, sino a uno y otro como contingentes en el futuro; y esta fluctuación de la imaginación será la misma, si

la imaginación es de cosas que consideramos de la misma manera con relación al tiempo pretérito o al presente; y, por consiguiente, las cosas referidas tanto al tiempo presente cuanto al pretérito o futuro las imaginaremos como contingentes.

Corolario II: Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad.

Demostración: Es propio de la naturaleza de la razón, en efecto, considerar las cosas como necesarias y no como contingentes *(por la Proposición precedente)*. Pero esta necesidad de las cosas *(por la Proposición 41 de esta parte)* la percibe verdaderamente, esto es *(por el Axioma 6 de la parte I)*, como es en sí. Mas *(por la Proposición 16 de la parte I)*, esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios. Luego, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas bajo esta especie de eternidad. Añádase, que los fundamentos de la razón son nociones *(por la Proposición 38 de esta parte)* que explican las propiedades que son comunes a todas las cosas y que *(por la Proposición 37 de esta parte)* no explican la esencia de ninguna cosa singular, y por esto deben concebirse sin ninguna relación de tiempo, sino bajo una cierta especie de eternidad. C.Q.D.

Proposición XLV

Cada idea de un cuerpo cualquiera o de una cosa singular existente en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.

Demostración: La idea de una cosa singular existente en acto implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de la cosa misma *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta parte)*. Ahora bien, las cosas singulares *(por la Proposición 15 de la parte 1)* no pueden concebirse sin Dios; pero puesto que *(por la Proposición 6 de esta parte)* tienen por causa a Dios en cuanto se lo considera bajo un atributo del que son modos las cosas mismas, las ideas de éstas deben necesariamente *(por el Axioma 4 de la parte I)* implicar el concepto de tal atributo, esto es *(por la Definición 6 de la parte I)*, la esencia eterna e infinita de Dios. C.Q.D.

ESCOLIO: Por existencia no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en

cuanto se concibe abstractamente y como una cierta especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la necesidad eterna de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas en infinitos modos *(véase Proposición 16, parte 1)*. Hablo, repito, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios. Pues aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza con que cada una persevera en existir, se sigue de la necesidad eterna de la naturaleza de Dios. Sobre esta cuestión véase el Corolario de la Proposición 24 de la parte 1.

Proposición XLVI

El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios que implica cada idea es adecuado y perfecto.

Demostración: La demostración de la Proposición precedente es universal y, ora se considere una cosa como una parte, ora como un todo, la idea de ella, ora sea la del todo, ora la de la parte, implicará *(por la Proposición precedente)* la esencia eterna e infinita de Dios. Por lo cual aquello que da el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todas y es igualmente en la parte y en el todo, y, por tanto *(por la Proposición 38 de esta parte)* este conocimiento será adecuado. C.Q.D.

Proposición XLVII

El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

Demostración: El alma humana tiene ideas *(por la Proposición 22 de esta parte)* por las cuales *(por la Proposición 23 de esta parte)* se percibe a sí misma y percibe su propio cuerpo *(por la Proposición 19 de esta parte)* y *(por el Corolario 1 de la Proposición 16 y por la Proposición 17 de esta parte)* los cuerpos externos como existentes en acto; por tanto *(por las Proposiciones 45 y 46 de esta parte)*, tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. C.Q.D.

ESCOLIO: Por aquí vemos que la esencia infinita de Dios y su eternidad son conocidas de todos. Pero como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que nosotros podemos deducir de este conocimiento muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, y, por tanto, formar aquel tercer género de conocimiento del cual hemos hablado en el Escolio 2 de la Proposición 40 de esta parte, y de cuya excelencia y utilidad tendremos ocasión de hablar en la quinta parte. Pero el hecho de que los hombres no tengan un conocimiento igualmente claro de Dios que de las nociones comunes, proviene de que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos y de que han unido el nombre *Dios* a las imágenes de las cosas que suelen ver, y esto apenas pueden evitarlo los hombres, por estar continuamente afectados por los cuerpos externos. Y, en verdad, la mayor parte de los errores consisten en una sola cosa, a saber, en que no aplicamos rectamente los nombres a las cosas. En efecto, cuando alguien dice que las líneas trazadas desde el centro de un círculo a la circunferencia del mismo son desiguales, ciertamente entiende, en ese momento al menos, por círculo, otra cosa que la que entienden los matemáticos. Así cuando los hombres cometen un error de cálculo, tienen en el pensamiento otros números que en el papel. Por lo cual, si se considera su pensamiento, no yerran ciertamente; parece, sin embargo, que yerran, porque creemos que tienen en el pensamiento los mismos números que están en el papel. Si no fuese así, en nada creeríamos que yerran; como no he creído que erraba alguien a quien, hace poco, oí gritar que su patio volaba sobre la gallina del vecino, a saber, porque me parecía asaz claro su pensamiento. Y de aquí nacen la mayor parte de las controversias, a saber: porque los hombres no expresan rectamente su pensamiento o porque interpretan mal el pensamiento ajeno. Pues en realidad de verdad, a la vez que se contradicen extremadamente, piensan la misma cosa o cosas distintas, de manera que lo que creen ser errores y absurdos en el prójimo, no lo son.

Proposición XLVIII

En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.

Demostración: El alma es un cierto y determinado modo del pensar *(por la Proposición 11 de esta parte)*, por tanto *(por el Corolario 2 de la Proposición 57*

de la parte I) no puede ser causa libre de sus acciones, o sea, no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello *(por la Proposición 28 de la parte I)* por una causa que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: De esta misma manera se demuestra que en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares, o son completamente ficticias, o no son nada más que entes metafísicos, o universales, que solemos formar partiendo de los particulares. De suerte que el entendimiento y la voluntad se vinculan a tal y cual idea o a tal y cual volición del mismo modo que lo pétreo a tal y cual piedra, o el hombre a Pedro y Pablo. La causa, empero, por la cual los hombres creen ser libres, la hemos explicado en el Apéndice de la primera parte. Pero antes de que pase adelante, es preciso advertir aquí que por voluntad entiendo la facultad de afirmar y negar, pero no el deseo; entiendo, digo, la facultad por la cual el alma afirma o niega lo que es verdadero o falso, y no el deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas. Pero después de haber demostrado que estas facultades son nociones universales que no se distinguen de las singulares de las cuales las formamos, se ha de inquirir ahora si las voliciones mismas son algo aparte de las ideas mismas de las cosas. Se ha de inquirir, digo, si en el alma se da otra afirmación o negación aparte de aquella que implica la idea en cuanto es idea; acerca de esto véase la Proposición siguiente y también la Definición 3 de esta parte, para que el pensamiento no degenere en pinturas. En efecto, no entiendo por ideas las imágenes tal como se forman en el fondo del ojo y, si se prefiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del Pensamiento.

Proposición XLIX

En el alma no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto es idea.

Demostración: En el alma *(por la Proposición precedente)* no se da ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino sólo voliciones singulares, a saber, esta y aquella afirmación, y esta y aquella negación. Concibamos, pues, una volición singular, a saber, un modo del pensar por el cual afirme el alma que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Esta afirmación implica el concepto o la idea del triángulo, esto es, no puede concebirse sin la idea del

triángulo. En efecto, es lo mismo decir que A debe implicar el concepto B y que A no puede concebirse sin B. Luego, esta afirmación *(por el Axioma 3 de esta parte)* tampoco puede ser sin la idea del triángulo. Esta afirmación, por tanto, no puede ni ser ni concebirse sin la idea del triángulo. Además, esta idea del triángulo debe implicar esta misma afirmación, a saber, que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. Por lo cual, e inversamente, esta idea del triángulo no puede ni ser ni concebirse sin esta afirmación; por tanto *(por la Definición 2 de esta parte)*, esta afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo y no es nada aparte de ella. Y lo que hemos dicho de esta volición (puesto que la hemos escogido a gusto), se ha de decir también de cualquier volición, a saber: que no es nada aparte de la idea. C.Q.D.

Corolario: La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.

Demostración: La voluntad y el entendimiento no son nada aparte de las voliciones e ideas singulares mismas *(por la Proposición 48 de esta parte y su Escolio)*. Pero la volición y la idea singular *(por la Proposición precedente)* son uno y lo mismo; luego, la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo. C.Q.D.

ESCOLIO: Con esto hemos quitado la causa que comúnmente se considera ser la del error. Pero antes hemos mostrado que la falsedad consiste en la sola privación que implican las ideas mutiladas y confusas. Por lo cual, la idea falsa, en cuanto es falsa, no implica la certidumbre. Cuando decimos, pues, que un hombre presta su aquiescencia a lo falso y no duda de ello, no decimos por ello que está cierto, sino sólo que no duda o que presta su aquiescencia a lo falso, porque no se da ninguna causa que haga que fluctúe su imaginación. Sobre este asunto véase el Escolio de la Proposición 44 de esta parte. Así pues, por mucho que se suponga que un hombre se adhiere a lo falso, nunca, sin embargo, diremos que está cierto. Pues por certidumbre entendemos algo positivo *(véase Proposición 45 de esta parte con su Escolio)*, pero no la privación de duda. En cambio, por privación de certidumbre entendemos la falsedad. Mas para una explicación más amplia de la Proposición precedente resta hacer algunas advertencias. Réstame, además, responder a las objeciones que pueden hacerse a esta doctrina nuestra; y, finalmente, para remover todo escrúpulo, he creído que valía la pena indicar algunas ventajas de esta doctrina. Algunas, digo, pues las principales se entenderán mejor por lo que diremos en la quinta parte.

Empiezo, pues, por lo primero, y advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea un concepto del alma, y las imágenes de las

cosas que imaginamos. Además, es necesario que distingan entre las ideas y las palabras con que designamos las cosas. Porque, en efecto, estas tres, a saber: las imágenes, las palabras y las ideas son o confundidas del todo por muchos o no distinguidas con bastante exactitud o, en fin, con bastante cautela; por ello han ignorado del todo esta doctrina de la voluntad, absolutamente necesaria de ser conocida, tanto para la especulación, como para ordenar sabiamente la vida. Sin duda, los que creen que las ideas consisten en las imágenes que se forman en nosotros al presentársenos los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de las cosas, a cuya semejanza no podemos formar ninguna imagen, no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos por el libre arbitrio de la voluntad; miran, pues, las ideas como pinturas mudas en una tabla, y prevenidos por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto es idea, implica una afirmación o una negación. Además, los que confunden las palabras con la idea o con la afirmación misma que la idea implica, creen que pueden querer contrariamente a lo que sienten, cuando con las solas palabras afirman o niegan algo contrariamente a lo que sienten. Pero de estos prejuicios podrá despojarse fácilmente el que atienda a la naturaleza del pensamiento, la cual no implica de ninguna manera el concepto de la extensión, y, por tanto, entenderá claramente que la idea (puesto que es un modo del pensar), no consiste ni en la imagen de cosa alguna, ni en las palabras. Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, los cuales no implican de ninguna manera el concepto del pensamiento.

Y acerca de esto baste haber hecho estas pocas advertencias; por lo cual paso a las objeciones antes mencionadas. La *primera* de ellas es que creen que consta que la voluntad se extiende más lejos que el entendimiento, y, por tanto, que es diferente de él. Pero la razón por la cual creen que la voluntad se extiende más lejos que el entendimiento es que saben, dicen, por experiencia que no necesitan una facultad de asentir, o sea, de afirmar y negar, mayor que la que ya tenemos para asentir a infinitas otras cosas que no percibimos, pero ciertamente una mayor facultad de entender. La voluntad se distingue, pues, del entendimiento, porque éste es finito, aquélla, en cambio, infinita. *Segundo*: puede objetársenos que la experiencia no parece enseñar nada más claro que el hecho de que podemos suspender nuestro juicio, no asintiendo a las cosas que percibimos; lo cual se confirma también por el hecho de que de nadie se dice que se engañe en cuanto percibe algo sino sólo en cuanto asiente o disiente. Por ejemplo, el que imagina un caballo alado, no por ello concede que se dé un caballo alado, esto es, no por ello se engaña, a no ser que conceda al mismo tiempo que se da un caballo alado. La experiencia, pues, no parece enseñar nada más claro que el hecho de que la voluntad, o sea, la facultad de asentir, es libre y distinta de la

facultad de entender. *Tercero*: puede objetarse que una afirmación no parece contener más realidad que otra, esto es, no parecemos necesitar de una potencia mayor para afirmar que es verdadero lo que es verdadero que para afirmar que es verdadero algo que es falso; pero, por otra parte, percibimos que una idea tiene más realidad o perfección que otra; en efecto, cuanto más excelentes son unos objetos que otros, tanto más perfectas son también las ideas de los unos que las de los otros; por todo esto también parece constar la diferencia entre la voluntad y el entendimiento. *Cuarto*: puede objetarse que si el hombre no obra en virtud de la libertad de la voluntad, ¿qué sucederá, si está en equilibrio, como el asno de Buridán? ¿Perecerá de hambre y sed? Si lo admito parecerá que concibo un asno o una estatua de hombre, pero no un hombre; pero si lo niego, el hombre se determinará, pues, a sí mismo, y tiene por consiguiente la facultad de ir a donde quiera y de hacer lo que quiera. Aparte de estas cosas, quizá pueden objetar otras, pero como no estoy obligado a insertar los sueños de cada cual, procuraré responder sólo a estas objeciones, y lo más brevemente que pueda. Y, en verdad, por lo que se refiere a la *primera* digo que concedo que la voluntad se extienda más lejos que el entendimiento, si por entendimiento entienden solamente las ideas claras y distintas; pero niego que la voluntad se extienda más lejos que las percepciones, o sea, que la facultad de concebir; y no veo, en realidad, por qué la facultad de querer ha de decirse infinita mejor que la facultad de sentir; en efecto, así como por la misma facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas (una después de otra, sin embargo, porque no podemos afirmar infinitas cosas al mismo tiempo), así también podemos por la misma facultad de sentir, sentir o percibir infinitos cuerpos (uno después de otro, ciertamente). Si dicen que se dan infinitas cosas que no podemos percibir, replico que nosotros no podemos alcanzar tales cosas con ningún pensamiento y, por consiguiente, con ninguna facultad de querer. Pero, dirán, si Dios quisiera hacer que también las percibiéramos, debería darnos ciertamente una facultad de percibir mayor, pero no una facultad de querer mayor que la que nos ha dado. Lo cual es lo mismo que si dijeran que si Dios quisiera hacer que entendiéramos infinitos otros entes, sería necesario ciertamente que nos diera un entendimiento mayor, pero no una idea más universal del ente que la que nos ha dado, a fin de abarcar esos infinitos entes. En efecto, hemos mostrado que la voluntad es un ente universal, o sea, una idea por la cual explicamos todas las voliciones singulares, esto es, lo que es común a todas ellas. Cuando, por consiguiente, creen que esta idea común o universal de todas las voliciones es una facultad, no debe extrañarnos de ninguna manera que digan que esta facultad se extiende más allá de los límites del entendimiento, hasta el infinito. Universal, en efecto, se dice igualmente de un individuo que de muchos y que de infinitos individuos. A la *segunda* objeción

respondo negando que tengamos una libre potestad de suspender el juicio. Pues cuando decimos que alguien suspende su juicio, no decimos nada más sino que ve que no percibe adecuadamente la cosa. Es, pues, la suspensión del juicio en realidad, una percepción y no una voluntad libre. Para que esto se entienda claramente, supongamos que un niño imagina un caballo alado, sin que perciba ninguna otra cosa. Puesto que esta imaginación implica la existencia del caballo *(por el Corolario de la Proposición 17 de esta parte)* y el niño no percibe nada que quite la existencia del caballo, considerará necesariamente el caballo como presente, y no podrá dudar de su existencia aunque no esté cierto de ella. Y esto lo experimentamos cada día en los sueños; y no creo que haya nadie que piense tener mientras sueña libre potestad de suspender el juicio sobre lo que sueña y de hacer que no sueñe lo que sueña que ve; y, no obstante, acontece que también en los sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que soñamos. Concedo, además, que nadie se engaña en cuanto percibe, esto es, concedo que las imaginaciones del alma consideradas en sí, no implican ningún género de error *(véase el Escolio de la Proposición 17 de esta parte)*; pero niego que un hombre, en cuanto percibe, no afirme nada. Pues percibir un caballo alado, ¿qué otra cosa es sino afirmar del caballo las alas? En efecto, si el alma, aparte del caballo alado, no percibiera ninguna otra cosa, lo consideraría como presente ella y no tendría causa alguna para dudar de la existencia de él, ni facultad alguna de disentir, a menos que la imaginación del caballo alado se junte a una idea que quite la existencia del mismo caballo, o que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada, y, entonces, negará necesariamente la existencia del caballo o dudará necesariamente de ella. Y con esto creo haber respondido también a la *tercera* objeción, a saber: que la voluntad es algo universal que se predica de todas las ideas y que sólo significa lo que es común a todas ellas, a saber: la afirmación, cuya esencia adecuada, en cuanto así se concibe abstractamente, debe, por ello, ser en cada idea y en este sentido sólo es la misma en todas; pero no en cuanto se considera que constituye la esencia de la idea, pues, en tal caso, las afirmaciones singulares difieren entre sí igual que las ideas mismas. Por ejemplo, la afirmación que implica la idea del círculo difiere de aquella que implica la idea del triángulo, igual que la idea del círculo difiere de la del triángulo. Además, niego absolutamente que necesitemos de igual potencia de pensar para afirmar que es verdadero lo que es verdadero que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Pues estas dos afirmaciones, si se atiende al sentido, se vinculan entre sí como el ente y el no-ente; en efecto, en las ideas no hay nada de positivo que constituya la forma de la falsedad *(véase la Proposición 35 de esta parte con su Escolio y el Escolio de la Proposición 47 de esta parte)*. Por lo cual conviene notar aquí, ante todo, cuán fácilmente nos

engañamos cuando confundimos los universales con los singulares, y los entes de razón y abstractos con los reales. En cuanto a lo que atañe, finalmente, a la cuarta objeción, digo que concedo de todo punto que un hombre puesto en tal equilibrio (a saber, que no perciba nada más que sed y hambre, este alimento y aquella bebida que están a igual distancia de él) perecerá de hambre y sed. Si me preguntan si acaso tal hombre no haya de estimarse más bien un asno que un hombre, digo que no lo sé, como tampoco sé cómo haya de estimarse el que se ahorca y cómo hayan de estimarse los niños, los necios, los locos, etc.

Resta, por último, indicar cuán ventajoso es el conocimiento de esta doctrina para la práctica de la vida, lo que veremos fácilmente por esto, a saber: *1.°* En cuanto nos enseña que obramos a la sola señal de Dios y somos partícipes de la naturaleza divina, y esto tanto más cuanto más perfectas acciones ejecutamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Esta doctrina, por tanto, aparte de aquietar del todo el ánimo tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a obrar sólo aquello que el amor y la moralidad aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera estimación de la virtud los que por su virtud y sus óptimas acciones, como si se tratara de una suma servidumbre, esperan ser honrados por Dios con sumos premios, como si la virtud misma y el servicio de Dios no fuesen la felicidad misma y la suma libertad. *2.°* En cuanto enseña de qué manera debemos comportarnos respecto a las cosas de la fortuna, o sea, las que no están en nuestra potestad, esto es, respecto a aquellas que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y sobrellevar con ánimo tranquilo una y otra cara de la fortuna, puesto que todo se sigue del eterno decreto de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. *3.°* Esta doctrina es útil para la vida en sociedad, en cuanto enseña a no tenerle odio a nadie, ni despreciarlo, ni ridiculizarlo, ni encolerizarse contra nadie, ni envidiarlo. Además es útil en cuanto enseña a cada uno a estar contento con lo suyo y a ayudar al prójimo, no por misericordia mujeril, por parcialidad o por superstición, sino según la sola guía de la razón, es, a saber, según lo exijan el tiempo y la ocasión, como mostraré en la cuarta parte. *4.°* Finalmente, esta doctrina es también no poco útil para la sociedad común, en cuanto enseña de qué manera han de ser gobernados y conducidos los ciudadanos, a saber, no para que sean siervos, sino para que obren libremente lo que es mejor. Y con ello he terminado lo que me había propuesto tratar en este Escolio y aquí pongo fin a esta nuestra segunda parte, en la cual creo haber explicado la naturaleza del alma humana y sus propiedades con bastante prolijidad y tan claramente cuanto lo permite la dificultad del asunto y haber

enseñado ciertas cosas de las cuales pueden concluirse muchas otras muy excelentes, sumamente útiles, y de necesario conocimiento, como constará, en parte, por lo que sigue.

TERCERA PARTE

DEL ORIGEN Y DE LA NATURALEZA DE LOS AFECTOS

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la manera de vivir de los hombres parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún, parecen concebir al hombre en la Naturaleza como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza; que tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, y que no es determinado por nada más que por sí mismo. Atribuyen luego la causa de la impotencia y la inconstancia humanas, no a la potencia común de la Naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, y la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian, o, lo que sucede con más frecuencia, detestan; y se tiene por divino a quien ha sabido despedazar más elocuente o sutilmente la impotencia del alma humana. No han faltado, sin embargo, hombres eminentísimos (a cuyo trabajo y aplicación confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas excelentes acerca de la recta manera de vivir y han dado consejos llenos de prudencia a los mortales; pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y las fuerzas de los afectos, ni lo que, a la inversa, puede hacer el alma para gobernarlos. Sé, ciertamente, que el celebérrimo Descartes, aunque también haya creído que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha tratado, sin embargo, de explicar los afectos humanos por sus causas primeras y mostrar, al mismo tiempo, el camino por donde el alma puede tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, al menos a mi parecer, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran talento, como demostraré en su lugar. Pues quiero volver a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones humanas antes que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá maravilla que emprenda el tratar los vicios e inepcias de los hombres según el uso geométrico y quiera demostrar por un razonamiento cierto aquellas cosas que ellos proclaman que repugnan a la razón y que son vanas, absurdas y

horrendas. Pero mi razonamiento es éste: nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio suyo; es, en efecto, la Naturaleza siempre la misma, y en todas partes una y la misma su virtud y potencia de obrar; esto es, las leyes y reglas de la Naturaleza, según las cuales suceden las cosas y mudan de unas formas en otras, son siempre y en todas partes las mismas; y, por tanto, uno y el mismo debe ser también el método para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la Naturaleza. Así pues, los afectos del odio, de la ira, de la envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la Naturaleza que las demás cosas singulares; y, por ende, reconocen ciertas causas por medio de las cuales se entienden y tienen ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa con cuya sola contemplación nos deleitamos. Trataré, pues, de la naturaleza y de las fuerzas de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes precedentes he tratado de Dios y del alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.

DEFINICIONES

I. Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente por ella misma. Por el contrario, denomino *inadecuada* o *parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.
II. Digo que *obramos* cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos causa adecuada, esto es *(por la Definición precedente)*, cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola. Por el contrario, digo que *padecemos* cuando en nosotros sucede algo o de nuestra naturaleza se sigue algo de lo que no somos sino causa parcial.
III. Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones.

Si podemos, pues, ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; de lo contrario, una pasión.

POSTULADOS

I. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las cuales su potencia de obrar es aumentada o disminuida; y también de otras que no hacen ni mayor ni menor su potencia de obrar.

Este Postulado o Axioma se apoya en el Postulado 1 y en los Lemas 5 y 7; véaselos después de la Proposición 13, parte II.

II. El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones y conservar, no

obstante, las impresiones o huellas de los objetos *(acerca de lo cual véase el Postulado 5, parte II)*, y, por consiguiente, las mismas imágenes de las cosas (cuya Definición véase en el Escolio de la Proposición 17, parte II).

Proposición I

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente ciertas otras.

Demostración: Las ideas de cualquier alma humana son, unas, adecuadas, otras, en cambio, mutiladas y confusas *(por el Escolio 2 de la Proposición 40, parte II)*. Pero las ideas que son adecuadas en el alma de alguien son adecuadas en Dios, en cuanto constituye la esencia de esta alma *(por el Corolario de la Proposición 11, parte II)*, y, además, las que son inadecuadas en el alma, son también inadecuadas en Dios *(por el mismo Corolario)*, no en cuanto contiene en sí la esencia de esta alma solamente, sino en cuanto también contiene al mismo tiempo las almas de las otras cosas. Además, dada una idea cualquiera, de ella debe seguirse necesariamente algún efecto *(por la Proposición 36, parte I)*, cuya causa adecuada es Dios *(véase la Definición 1 de esta parte)*, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea dada *(véase la Proposición 9, parte II)*. Ahora bien, del efecto del que es causa Dios en cuanto está afectado por una idea que es adecuada en el alma de alguien, es causa adecuada esta misma alma *(por el Corolario de la Proposición 11, parte II)*. Luego, nuestra alma *(por la Definición 2 de esta parte)* en cuanto tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas. Que era lo primero. Además, de nada de aquello que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto tiene en sí sólo el alma de un único hombre, sino en cuanto tiene en sí las almas de las otras cosas al mismo tiempo que el alma de este hombre, de nada de ello es el alma de este hombre causa adecuada, sino parcial *(por el mismo Corolario de la Proposición 11, parte II)*; y, por ende *(por la Definición 2 de esta parte)*, el alma, en cuanto tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas otras cosas. Que era lo segundo. Luego, nuestra alma, etc. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas

cuantas más ideas adecuadas tiene.

Proposición II

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a nada más (si lo hay).

Demostración: Todos los modos del pensar tienen por causa a Dios en cuanto es cosa pensante y no en cuanto se explica por otro atributo *(por la Proposición 6, parte II)*; luego, lo que determina al alma a pensar es un modo del Pensar y no de la Extensión; esto es *(por la Definición 1 de la parte II)*, no es un cuerpo. Que era lo primero. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben provenir de otro cuerpo, que también haya sido determinado al movimiento o al reposo por otro, y todo, en absoluto, lo que sobreviene en un cuerpo ha debido provenir de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la Extensión y no en cuanto afectado por algún modo del Pensar *(por la misma Proposición 6, parte II)*; esto es, no puede provenir del alma, que *(por la Proposición 11, parte II)* es un modo del Pensar. Que era lo segundo. Luego, ni el cuerpo puede, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Esto se entiende más claramente por lo que se ha dicho en el Escolio de la Proposición 7 de la parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél; y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es por naturaleza simultáneo con el orden de las acciones y pasiones del alma. Esto también es evidente por la manera como hemos demostrado la Proposición 12 de la parte II. Ahora bien, aunque las cosas se comporten de manera que no quede ningún motivo de duda, creo, sin embargo, que difícilmente se puede inducir a los hombres a examinar esto con ánimo sereno, si no lo hubieran comprobado por la experiencia; tan firmemente están persuadidos de que el cuerpo ora se mueve, ora reposa a una sola señal del alma, y obra muchas cosas que dependen de la sola voluntad del alma y de su arte de excogitar. En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado a nadie hasta aquí lo que el cuerpo, por las solas leyes de la Naturaleza en cuanto se la considera sólo como corpórea, puede obrar, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan

exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los brutos se observan muchas cosas que exceden largamente la sagacidad humana, y de que los sonámbulos obran en sueños muchísimas cosas que no se atreverían a obrar estando despiertos; lo que muestra suficientemente que el cuerpo mismo puede, por las solas leyes de su naturaleza, hacer muchas cosas de las cuales se admira su propia alma. Nadie sabe tampoco de qué manera ni por qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez es capaz de moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo nace del alma, que tiene imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen, ni hacen otra cosa que confesar en palabras especiosas que ignoran, sin admirarse de ello, la verdadera causa de aquella acción.

Pero dirán: que ora sepan, ora no sepan por qué medios mueva el alma al cuerpo, saben, sin embargo, por experiencia que si el alma humana no fuese apta para excogitar, el cuerpo sería inerte. Además, saben por experiencia que está en la sola potestad del alma tanto el hablar como el callar y otras muchas cosas que, por ende, creen que dependen del decreto del alma. Mas por lo que atañe a lo primero, les pregunto: ¿acaso no enseña también la experiencia que si, a la inversa, el cuerpo fuese inerte, el alma sería al mismo tiempo inepta para pensar? Pues cuando el cuerpo reposa durante el sueño, el alma al mismo tiempo permanece adormecida con él y no tiene la potestad de excogitar, como cuando está despierta. Además, creo que todos saben por experiencia que el alma no siempre es igualmente apta para pensar sobre un mismo asunto, sino que en la medida en que el cuerpo es más apto para que se excite en él la imagen de este o aquel objeto, en la misma medida es el alma más apta para considerar este o aquel objeto. Pero dirán: no es posible que de las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto se la considera sólo como corpórea, se infieran las causas de los edificios, de las pinturas y de las cosas de esta índole, que se hacen por el solo arte humano; ni el cuerpo humano, si no estuviera determinado y guiado por el alma, sería capaz de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo o lo que se puede inferir de la sola consideración de su propia naturaleza, y saben por experiencia que por las solas leyes de la Naturaleza suceden muchas cosas que jamás hubieran creído que pudieran suceder sin la dirección del alma, como son las que obran los sonámbulos durante el sueño y de las que se admiran ellos mismos durante la vigilia. Añado aquí la fábrica misma del cuerpo humano, que en artificio excede muchísimo a todo lo fabricado por el arte humano, para callar aquí lo que he mostrado antes: que de la Naturaleza, considerada bajo cualquier atributo, se siguen infinitas cosas. Además, por lo que atañe a lo segundo, por cierto que los asuntos humanos se

hallarían en estado mucho más feliz, si estuviese por igual en la potestad del hombre así el callar como el hablar. Pero la experiencia enseña más que suficientemente que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua ni nada pueden menos que gobernar sus apetitos, de donde proviene que la mayor parte de ellos crean que obramos libremente sólo aquellas cosas que apetecemos ligeramente, porque el apetito de estas cosas puede con facilidad reprimirse por el recuerdo de otra cosa de la que nos acordamos con frecuencia, pero que de ninguna manera aquellas que apetecemos con un afecto vehemente y que no puede calmarse por el recuerdo de otra cosa. Mas, en realidad, si no supieran por experiencia que obramos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que a menudo, a saber, cuando nos debatimos entre afectos contrarios, vemos lo que es mejor y seguimos lo que es peor, nada les impediría creer que hacemos todas las cosas libremente. Así, el infante cree apetecer libremente la leche; y el niño airado la venganza y el tímido la fuga. Además, el ebrio cree decir por libre decreto de su alma lo que después, cuando está lúcido quisiera haber callado; asimismo el delirante, la charlatana, el niño y muchos otros de la misma laya, creen hablar por un libre decreto del alma, cuando, sin embargo, no pueden contener el impulso de hablar que sienten; así que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres se creen libres por esta sola causa: porque son conscientes de sus acciones e ignoran las causas que los determinan; y, además, porque los decretos del alma no son nada aparte de los apetitos mismos, que, por lo tanto, varían según la variable disposición del cuerpo. Pues, cada cual lo gobierna todo según su afecto, y los que, esto aparte, se debaten entre afectos contrarios, no saben lo que quieren; mientras que los que no tienen ningún afecto, son empujados acá y allá por cosas de poco momento.

Todo lo cual, en efecto, muestra claramente que tanto el decreto como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son por naturaleza simultáneos, o más bien, una sola y misma cosa que llamamos decreto cuando se considera bajo el atributo del Pensamiento y se explica por él, y que denominamos determinación cuando se considera bajo el atributo de la Extensión y se deduce de las leyes del movimiento y del reposo; lo cual se verá aún más claramente por lo que he de decir ahora. Pues hay otra cosa que quisiera hacer notar aquí especialmente, a saber: que por decreto del alma no podemos hacer nada si no nos acordamos de ello. Por ejemplo: no podemos decir una palabra, si no nos acordamos de ella. Además, no está en la libre potestad del alma acordarse de una cosa u olvidarla. Por eso se cree que sólo está en la potestad del alma el que podamos callar o decir por el solo decreto de ésta la cosa de que nos acordamos. Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por un libre decreto

del alma, y, sin embargo, no hablamos, o si hablamos, ocurre por un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por el mismo decreto del alma, por el que callamos durante la vigilia lo que sabemos. Soñamos, en fin, que obramos por decreto del alma ciertas cosas que durante la vigilia no nos atrevemos a hacer. Y, por tanto, mucho desearía saber si acaso se dan en el alma dos géneros de decretos, uno de fantásticos y otro de libres. Si no se quiere delirar hasta tal punto, se tendrá que conceder necesariamente que este decreto del alma que se cree que es libre, no se distingue de la imaginación o memoria misma, ni es nada aparte de aquella afirmación que la idea, en cuanto es idea, implica necesariamente *(véase la Proposición 49, parte II)*. Y, por tanto, estos decretos del alma nacen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así, pues, los que creen que hablan o callan u obran algo por un libre decreto del alma sueñan con los ojos abiertos.

Proposición III

Las acciones del alma nacen de las solas ideas adecuadas; pero las pasiones dependen de las inadecuadas solas.

Demostración: Lo primero que constituye la esencia del alma, no es nada más que la idea del cuerpo existente en acto *(por las Proposiciones 11 y 13, parte II)* que *(por la Proposición 15, parte II)* está compuesta de muchas otras, de las cuales unas *(por el Corolario de la Proposición 38, parte II)*, son adecuadas, otras, por el contrario, inadecuadas *(por el Corolario de la Proposición 29, parte II)*. Luego, todo aquello que se sigue de la naturaleza del alma y de lo cual es el alma la causa próxima por la que debe entenderse, debe seguirse necesariamente de una idea adecuada o inadecuada. Ahora bien, en cuanto el alma *(por la Proposición 1 de esta parte)* tiene ideas inadecuadas, en tanto padece necesariamente; luego, las acciones del alma se siguen de las solas ideas adecuadas, y el alma solamente padece porque tiene ideas inadecuadas. C.Q.D.

ESCOLIO: Vemos, pues, que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la Naturaleza que no puede percibirse clara y distintamente por sí misma sin las otras; y de esta manera podría mostrar que las pasiones se refieren lo mismo a las cosas singulares que al alma y no pueden percibirse de otra

manera; pero mi propósito es tratar de la sola alma humana.

Proposición IV

Ninguna cosa puede ser destruida, sino por una causa externa.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí; en efecto, la definición de una cosa cualquiera afirma la esencia de la cosa, pero no la niega, o sea, pone la esencia de la cosa, pero no la quita. Mientras, pues, atendamos sólo a la cosa misma pero no a las causas externas, nada podremos encontrar en ella que pueda destruirla. C.Q.D.

Proposición V

Las cosas son de naturaleza contraria, esto es, no pueden ser en el mismo sujeto, en cuanto la una puede destruir la otra.

Demostración: Si pudiesen, en efecto, concordar entre sí o ser a la vez en el mismo sujeto, podría darse, pues, en el mismo sujeto algo que pudiese destruirlo, lo cual *(por la Proposición precedente)* es absurdo. Luego, las cosas, etc. C.Q.D.

Proposición VI

Cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser.

Demostración: Las cosas singulares, en efecto, son modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios *(por el Corolario de la Proposición 25, parte I)*; esto es *(por la Proposición 34, parte I)*, cosas que expresan de cierto y determinado modo la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra; y ninguna cosa tiene en sí nada por lo cual pueda ser destruida, o sea, que quite su existencia *(por la Proposición 4 de esta parte)*, sino que, por el contrario, se opone a todo lo que puede quitar su existencia *(por la Proposición precedente)*; por tanto, se esfuerza, cuanto puede y está en ella, por perseverar en su ser. C.Q.D.

Proposición VII

El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma.

Demostración: Dada la esencia de una cosa cualquiera, de ella se siguen necesariamente ciertas cosas *(por la Proposición 36, parte I)*, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente de su determinada naturaleza *(por la Proposición 29, parte I)*; por lo cual, la potencia o el esfuerzo de una cosa cualquiera con el que ya sola, ya con otras, obra o se esfuerza por obrar algo, esto es *(por la Proposición 6 de esta parte)*, la potencia o el esfuerzo con que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia dada o actual de la cosa misma. C.Q.D.

Proposición VIII

El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.

Demostración: En efecto, si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces, se seguiría de la sola potencia misma por la cual existe la cosa, que la cosa no podría existir después de aquel tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, esto *(por la Proposición 4 de esta parte)* es absurdo; luego, el esfuerzo por el que existe la cosa no implica ningún tiempo definido; sino, por el contrario, puesto que *(por la misma Proposición 4 de esta parte)*, si no es destruida por ninguna causa externa, continuará existiendo siempre en virtud de la misma potencia por la que ya existe; luego, este esfuerzo implica un tiempo indefinido. C.Q.D.

Proposición IX

El alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e

inadecuadas *(como hemos mostrado en la Proposición 3 de esta parte)*; luego *(por la Proposición 7 de esta parte)*, se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene éstas, como en cuanto tiene aquéllas; y ello *(por la Proposición 8 de esta parte)* con una cierta duración indefinida. Pero como el alma *(por la Proposición 23, parte II)*, por las ideas de las afecciones del cuerpo es necesariamente consciente de sí, es *(por la Proposición 7 de esta parte)*, pues, consciente de su esfuerzo. C.Q.D.

ESCOLIO: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: *El deseo es el apetito con conciencia de él*. Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.

Proposición X

La idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que es contraria a ésta.

Demostración: Nada de lo que puede destruir nuestro cuerpo puede darse en él *(por la Proposición 5 de esta parte)*, ni, por ello, la idea de esa cosa puede darse en Dios, en cuanto tiene la idea de nuestro cuerpo *(por el Corolario de la Proposición 9, parte II)*; esto es *(por las Proposiciones 11 y 13, parte II)*, la idea de esa cosa no puede darse en nuestra alma; sino que, por el contrario, puesto que *(por las Proposiciones 11 y 13, parte II)* lo primero que constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primer y principal esfuerzo de nuestra alma es *(por la Proposición 7 de esta parte)* afirmar la existencia de nuestro cuerpo; y, por tanto, la idea que niega la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma, etc. C.Q.D.

Proposición XI

Si una cosa aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, la idea de esa misma cosa aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma.

Demostración: Esta Proposición es evidente por la Proposición 7 de la parte II o también por la Proposición 14 de la parte II.

ESCOLIO: Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por *alegría* entenderé, pues, en lo que sigue, la *pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección*. Por *tristeza, por el contrario, la pasión por la cual pasa el alma a una menor perfección*. Además, llamo al *afecto de la alegría, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o melancolía*. Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una de sus partes es más afectada que las restantes; el regocijo y la melancolía, por el contrario, cuando todas son afectadas igualmente. Qué es, además, el *deseo*, lo he explicado en el Escolio de la Proposición 9 de esta parte; y fuera de estos tres, no reconozco ningún otro afecto primario: que los demás nacen de estos tres, lo mostraré en lo que sigue. Pero antes de proseguir, me agradaría explicar aquí con más amplitud la Proposición 10 de esta parte, para que se entienda más claramente de qué manera una idea es contraria a otra idea.

En el Escolio de la Proposición 17 de la parte II hemos mostrado que la idea que constituye la esencia del alma implica la existencia del cuerpo durante tanto tiempo cuanto existe el cuerpo mismo. Además, de lo que hemos mostrado en el Corolario de la Proposición 8 de la parte II y en el Escolio del mismo se sigue que la existencia presente de nuestra alma depende de esto solo, a saber: que el alma implica la existencia actual del cuerpo. Finalmente, hemos mostrado que la potencia del alma por la cual imagina las cosas y se acuerda de ellas depende también de esto *(véanse las Proposiciones 17 y 18 de la parte II con su Escolio)*, que implica la existencia actual del cuerpo. De todo lo cual se sigue que se quita la existencia presente del alma y su potencia de imaginar tan pronto como el alma deja de afirmar la existencia presente del cuerpo. Pero la causa por la que deja el alma de afirmar esta existencia del cuerpo no puede ser el alma misma *(por la Proposición 4 de esta parte)*, ni tampoco que el cuerpo deje de existir. Pues *(por la Proposición 6, parte II)* la causa por la que afirma el alma la existencia del cuerpo no es que el cuerpo haya empezado a existir; por lo que a

causa de la misma razón, tampoco deja de afirmar la existencia del cuerpo mismo porque el cuerpo deje de existir, sino *(por la Proposición 17, parte II)* que ello nace de otra idea, que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo y, por consiguiente, de nuestra alma, y es, por tanto, contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma.

Proposición XII

El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo.

Demostración: Mientras esté afectado el cuerpo humano por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo externo, considerará el alma humana ese mismo cuerpo como presente *(por la Proposición 17, parte II)*, y, por consiguiente *(por la Proposición 7, parte II)*, mientras considera el alma humana algún cuerpo externo como presente, esto es *(por el Escolio de la misma Proposición 17)*, lo imagina, está afectado el cuerpo humano por un modo que implica la naturaleza de ese mismo cuerpo externo; así pues, mientras imagina el alma las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de nuestro cuerpo, éste es afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de obrar *(véase el Postulado 1 de esta parte)*; y por consiguiente *(por la Proposición 11 de esta parte)*, se aumenta o favorece la potencia de pensar del alma; y, por ende *(por la Proposición 6 o 9 de esta parte)*, el alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar esas cosas. C.Q.D.

Proposición XIII

Cuando el alma imagina cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras que excluyen la existencia de aquéllas.

Demostración: Mientras el alma imagina tal cosa, se disminuye o reprime la potencia del alma y del cuerpo *(como hemos demostrado en la Proposición precedente)*; y, no obstante, imaginará esa cosa, hasta que el alma no imagine otra que excluya la existencia presente de la primera *(por la Proposición 17, parte II)*; esto es (como acabamos de mostrar) la potencia del alma y del cuerpo

se disminuye o reprime al mismo tiempo hasta que el alma imagine otra cosa que excluya la existencia de la primera, y que, por tanto, el alma se esforzará *(por la Proposición 9 de esta parte)* cuanto puede por imaginar o recordar. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma aborrece imaginar las cosas que disminuyen o reprimen su propia potencia y la del cuerpo.

ESCOLIO: Por esto entendemos claramente lo que es el amor y lo que es el odio. A saber, el *amor* no es nada más que la *alegría acompañada por la idea de una causa externa* y el *odio* nada más que la *tristeza acompañada por la idea de una causa externa*. Vemos, además, que aquel que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama; y, por el contrario, aquel que odia se esfuerza por alejar y destruir la cosa a la que tiene odio. Pero de todo esto me ocuparé más prolijamente en lo que sigue.

Proposición XIV

Si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando posteriormente sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.

Demostración: Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos cuerpos al mismo tiempo, cuando posteriormente imagine el alma uno de ellos, al instante se acordará también del otro *(por la Proposición 18 de la parte II)*. Pero las imaginaciones del alma indican más bien las afecciones de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos *(por el Corolario 2 de la Proposición 16, parte II)*; luego, si el cuerpo y, por consiguiente, el alma *(véase Definición 3 de esta parte)* han sido afectados una vez por dos afectos, cuando el alma sea afectada posteriormente por uno de ellos, también será afectada por el otro. C.Q.D.

Proposición XV

Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de alegría, tristeza o deseo.

Demostración: Supóngase que el alma sea afectada al mismo tiempo por dos afectos, a saber: por uno que no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y por otro que la aumenta o disminuye *(véase el Postulado 1 de esta parte)*. Por la

Proposición que precede es evidente que cuando posteriormente sea el alma afectada por aquél en virtud de su verdadera causa, la cual *(según la hipótesis)* por sí no aumenta ni disminuye su potencia de pensar, al instante será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de pensar, esto es, será afectada *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)* de alegría o tristeza; y, por tanto, aquella cosa, no por sí, sino por accidente, será causa de alegría o tristeza. Y por este mismo camino puede mostrarse fácilmente que aquella cosa puede por accidente ser causa de deseo. C.Q.D.

Corolario: Sólo por haber considerado una cosa con un afecto de alegría o tristeza del que ella no es la causa eficiente podemos amarla o tenerle odio.

Demostración: Pues sólo por ello sucede *(por la Proposición 14 de esta parte)* que el alma, al imaginar posteriormente esa cosa, será afectada por un afecto de alegría o tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)* que aumentará o disminuirá la potencia del alma y del cuerpo, etc.; y, por consiguiente *(por la Proposición 12 de esta parte)*, que el alma deseará o *(por el Corolario de la Proposición 13 de esta parte)* aborrecerá imaginar la cosa; esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, que la amará o le tendrá odio. C.Q.D.

ESCOLIO: Por donde entendemos cómo puede suceder que amemos ciertas cosas o les tengamos odio sin causa alguna conocida por nosotros; sino sólo (como dicen), por *simpatía* o *antipatía*. Y con esto han de ponerse en relación también esos objetos que nos afectan de alegría o tristeza sólo por tener alguna semejanza con los objetos que nos suelen afectar con esos mismos afectos, como lo mostraré en la Proposición siguiente. Sé, por cierto, que los autores que primero introdujeron estos nombres de simpatía y antipatía quisieron significar con ellos ciertas cualidades ocultas de las cosas; pero, no obstante, creo que nos es lícito entender también por ellos cualidades notorias o manifiestas.

Proposición XVI

Sólo porque imaginamos que una cosa tiene algo de semejante con un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque aquello en lo que la cosa es semejante al objeto no sea la causa eficiente de estos afectos, amaremos, sin embargo, la cosa o le tendremos odio.

Demostración: Aquello que es semejante al objeto lo hemos considerado en el objeto mismo *(por hipótesis)* con un afecto de alegría o tristeza; y, por tanto *(por la Proposición 14 de esta parte)*, cuando el alma será afectada por la imagen de ello, al instante será afectada también por este o aquel afecto, y, por consiguiente, la cosa que percibimos que tiene aquello de semejante, será *(por la Proposición 15 de esta parte)* por accidente causa de alegría o tristeza; por tanto *(por el Corolario precedente)*, aunque aquello en que es la cosa semejante al objeto no sea la causa eficiente de esos afectos, amaremos, sin embargo, la cosa o le tendremos odio. C.Q.D.

Proposición XVII

Si imaginamos que una cosa que nos suele afectar con un afecto de tristeza tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, le tendremos odio y a la vez la amaremos.

Demostración: Es, en efecto, *(por hipótesis)*, esta cosa por sí causa de tristeza, y *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* en cuanto la imaginamos con este afecto, le tenemos odio; y, además, en cuanto imaginamos que tiene algo de semejante a otra que nos suele afectar con un afecto de alegría de igual intensidad, la amaremos *(por la Proposición precedente)* con un impulso de alegría de igual intensidad; y, por tanto, le tendremos odio y a la vez la amaremos. C.Q.D.

ESCOLIO: *Esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios* se llama *fluctuación del ánimo*; que, por ende, es respecto al afecto lo que la duda a la imaginación *(véase Escolio de la Proposición 44, parte II)*; y la fluctuación del ánimo y la duda no difieren entre sí sino en el más y el menos. Pero se ha de notar que en la Proposición precedente he deducido estas fluctuaciones del ánimo de causas que lo son *por sí* de un afecto y *por accidente* del otro; y lo he hecho porque así podían deducirse más fácilmente de las precedentes proposiciones; mas no porque niegue que las fluctuaciones del ánimo nazcan las más veces de un objeto que es causa eficiente de uno y otro afecto. Pues el cuerpo humano *(por el Postulado 1, parte II)* está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, por tanto *(por el Axioma 1 que sigue al Lema 3 que sigue, véase, a la Proposición 13, parte II)* puede ser afectado por un solo y mismo cuerpo de muchísimos y diversos modos; y, al contrario, puesto que

una sola y misma cosa puede ser afectada de muchos modos, también podrá, pues, afectar a una sola y misma parte del cuerpo de muchos y diversos modos. Por lo cual podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos.

Proposición XVIII

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente.

Demostración: Mientras el hombre es afectado por la imagen de una cosa considerará la cosa como presente, aunque ésta no exista *(por la Proposición 17 de la parte II con su Corolario)*, y no la imaginará como pretérita o futura sino en cuanto se una su imagen a una imagen del tiempo pretérito o futuro *(véase el Escolio de la Proposición 44, parte II)*. Por lo cual, la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma, ya se refiera al tiempo futuro o pretérito ya al presente; esto es *(por el Corolario 2 de la Proposición 16, parte II)*, la disposición del cuerpo, o sea, su afección, es la misma, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente; y, por tanto, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, ora la imagen sea de una cosa pretérita o futura, ora de una presente.

ESCOLIO I: Llamo aquí pretérita o futura una cosa, en cuanto hemos sido o seremos afectados por ella. Por ejemplo, en cuanto la hemos visto o la veremos, nos ha restaurado o restaurará, nos ha dañado o dañará, etc. En efecto, en cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia; esto es, el cuerpo no es afectado por ningún afecto que excluya la existencia de la cosa; y así *(por la Proposición 17, parte II)*, el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de la misma manera que si estuviese presente la cosa misma. Pero, sin embargo, como generalmente ocurre que los que tienen experiencia de muchas cosas, fluctúan mientras consideran la cosa como futura o pretérita y dudan muchísimo del suceso de la misma *(véase el Escolio de la Proposición 44, parte II)* de aquí resulta que los afectos que nacen de semejantes imágenes de las cosas no son muy constantes, sino que son perturbados generalmente por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres llegan a estar ciertos del suceso de la cosa.

ESCOLIO II: Por lo que se acaba de decir, entendemos qué es la esperanza, el

miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia. La *esperanza*, en efecto, no *es* nada más que *una alegría inconstante nacida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos*. El *miedo*, por el contrario, *es una tristeza inconstante nacida también de la imagen de una cosa dudosa*. Además, si se quita de estos afectos la duda, de la esperanza resulta *la seguridad* y del miedo la *desesperación*; es decir, *una alegría o una tristeza nacida de la imagen de una cosa que hemos temido o esperado*. El *gozo*, a su vez, *es una alegría nacida de la imagen de una cosa pretérita de cuyo suceso hemos dudado*. El *remordimiento de conciencia, finalmente, es la tristeza opuesta al gozo*.

Proposición XIX

El que imagina que se destruye aquello que ama se entristecerá; pero si imagina que se conserva, se alegrará.

Demostración: El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar aquello que aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo *(por la Proposición 12 de esta parte)*, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* aquello que ama. Pero la imaginación es favorecida por aquello que pone la existencia de la cosa, y, por el contrario, es reprimida por aquello que excluye la existencia de la cosa *(por la Proposición 17, parte II)*; luego, la imagen de aquello que pone la existencia de la cosa amada favorece el esfuerzo del alma con el que ésta se esfuerza por imaginar la cosa amada, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, afecta al alma de alegría; y, por el contrario, aquello que excluye la existencia de la cosa amada reprime ese esfuerzo del alma, esto es *(por el mismo Escolio)*, afecta al alma de tristeza. Así, pues, el que imagina que se destruye aquello que ama, se entristecerá, etc. C.Q.D.

Proposición XX

El que imagina que se destruye aquello a que tiene odio se alegrará.

Demostración: El alma *(por la Proposición 13 de esta parte)* se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo; esto es *(por el Escolio de la misma*

Proposición), se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas a que tiene odio; y, por tanto, la imagen de una cosa que excluye la existencia de aquello a que el alma tiene odio, favorece este esfuerzo del alma, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, afecta al alma de alegría. Así, pues, el que imagina que se destruye aquello a que tiene odio, se alegrará. C.Q.D.

Proposición XXI

El que imagina aquello que ama afectado de alegría o tristeza, también será afectado de alegría o tristeza; y uno y otro de estos afectos será mayor o menor en el amante, según uno y otro sea mayor o menor en la cosa amada.

Demostración: Las imágenes de las cosas *(como hemos demostrado en la Proposición 19 de esta parte)* que ponen la existencia de la cosa amada, favorecen el esfuerzo del alma con el que ésta se esfuerza por imaginar la cosa amada misma. Pero la alegría pone la existencia de la cosa alegre y tanto más cuanto mayor es el afecto de alegría; pues *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, es la transición a una perfección mayor. Luego, la imagen de la alegría de la cosa amada favorece en el amante el esfuerzo del alma misma, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, afecta al amante de alegría, y tanto mayor, cuanto mayor haya sido este afecto en la cosa amada. Que era lo primero. Además, en cuanto una cosa es afectada de tristeza, en tanto se destruye y tanto más cuanto mayor es la tristeza de que es afectada *(por el mismo Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*; luego *(por la Proposición 19 de esta parte)*, el que imagina que aquello que ama es afectado de tristeza, también será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor haya sido este afecto en la cosa amada. C.Q.D.

Proposición XXII

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si imaginamos, por el contrario, que la afecta de tristeza, seremos, por el contrario, afectados también de odio contra él.

Demostración: El que afecta de alegría o de tristeza a la cosa que amamos, nos

afecta también de alegría o de tristeza, por cierto, si imaginamos la cosa amada afectada de aquella alegría o tristeza *(por la Proposición precedente)*. Pero se supone que esta alegría o tristeza se da en nosotros acompañada por la idea de una causa externa; luego *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, si imaginamos que alguien afecta de alegría o de tristeza la cosa que amamos, seremos afectados de amor o de odio hacia él. C.Q.D.

ESCOLIO: La Proposición 21 nos explica qué es la *conmiseración*; la cual podemos definir diciendo que *es la tristeza nacida del daño de otro*. Pero qué nombre ha de darse a la alegría que nace del bien de otro, no lo sé. Además, *al amor hacia aquel que ha hecho bien a otro*, lo llamaremos *aprobación* y, *al odio hacia aquel que ha hecho mal a otro*, por el contrario, *indignación*. Por ultimo, ha de notarse que sentimos conmiseración no sólo por la cosa que hemos amado *(como hemos mostrado en la Proposición 21)*, sino también por aquella por la cual no hemos experimentado anteriormente ningún afecto, sólo con que la juzguemos semejante a nosotros (como lo mostraré más adelante); y así aprobamos también al que le ha hecho bien a nuestro semejante, y, por el contrario, nos indignamos contra el que le ha inferido daño.

Proposición XXIII

El que imagina que aquello a que tiene odio está afectado de tristeza, se alegrará; si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá; y uno y otro afecto será mayor o menor según sea mayor o menor el afecto contrario en aquello a que tiene odio.

Demostración: En cuanto una cosa odiada es afectada de tristeza, en tanto se destruye, y tanto más cuanto mayor es la tristeza de que es afectada *(por el Escolio de la Proposición II de esta parte)*. Así, pues *(por la Proposición 20 de esta parte)*, el que imagina que la cosa a que tiene odio está afectada de tristeza, será afectado, por el contrario, de alegría; y tanto mayor cuanto mayor sea la tristeza con que imagina afectada la cosa odiada. Que era lo primero. Además, la alegría pone la existencia de la cosa alegre *(por el mismo Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, y tanto más, cuanto mayor se concibe la alegría. Si alguien imagina a aquel al que tiene odio, afectado de alegría, esta imaginación *(por la Proposición 13 de esta parte)* reprimirá su esfuerzo, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, aquel que tiene odio será

afectado de tristeza, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta alegría apenas puede ser sólida y sin ningún conflicto del ánimo. Pues (como lo mostraré inmediatamente en la Proposición 27 de esta parte), en cuanto alguien imagina una cosa semejante a él afectada del afecto de tristeza, en tanto debe entristecerse; y lo contrario, si la imagina afectada de alegría. Pero aquí atendemos al odio solo.

Proposición XXIV

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa a la que tenemos odio, seremos afectados también de odio hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que afecta de tristeza a esa misma cosa, seremos afectados de amor hacia él.

Demostración: Esta Proposición se demuestra de la misma manera que la Proposición 22 de esta parte; véasela.

ESCOLIO: Estos afectos de odio y otros similares se refieren a la *envidia*, que por eso no es nada más que el mismo odio, *en cuanto se considera que dispone al hombre de tal manera, que se goce en el mal de otro y que, por el contrario, se entristezca del bien de ese otro.*

Proposición XXV

Nos esforzamos por afirmar de nosotros y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta a nosotros o afecta a la cosa amada de alegría; y, al contrario, por negar todo aquello que imaginamos nos afecta a nosotros o afecta a la cosa amada de tristeza.

Demostración: Aquello que imaginamos que afecta a la cosa amada de alegría o tristeza nos afecta de alegría o tristeza *(por la Proposición 21 de esta parte)*. Pero el alma *(por la Proposición 12 de esta parte)* se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que nos afectan de alegría, esto es *(por la Proposición 17, parte II, y su Corolario)*, por considerarlas como presentes; y, al contrario *(por la Proposición 13 de esta parte)*, por excluir la existencia de las que nos afectan de tristeza. Luego, nos esforzamos por afirmar de nosotros y de la cosa amada todo

aquello que imaginamos nos afecta a nosotros o afecta a la cosa amada de alegría, y al contrario. C.Q.D.

Proposición XXVI

Nos esforzamos por afirmar de una cosa a la que tenemos odio, todo aquello que imaginamos la afecta de tristeza, y al contrario, por negar aquello que imaginamos la afecta de alegría.

Demostración: Esta Proposición se sigue de la Proposición 23, como la precedente de la Proposición 21 de esta parte.

ESCOLIO: Vemos, por esto, que acontece fácilmente que el hombre se estime a sí y estime la cosa amada en más de lo justo, y, por el contrario, en menos de lo justo la cosa que odia; y esta imaginación cuando concierne al hombre mismo que se estima a sí en más de lo justo, se llama *soberbia*, y es una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede todo lo que alcanza con la sola imaginación y por eso lo considera como real y se exalta con ello, mientras no puede imaginar lo que excluye la existencia de todo eso y limita su propia potencia de obrar. *La soberbia es, pues, una alegría nacida del hecho de que el hombre se estima a sí en más de lo justo*. Además, *la alegría que nace porque el hombre estima a otro en más de lo justo se llama sobreestimación*; y, en fin, *menosprecio, la que nace porque estima a otro en menos de lo justo*.

Proposición XXVII

Porque imaginamos que una cosa semejante a nosotros y por la cual no hemos experimentado ningún afecto es afectada de algún afecto, somos afectados de un afecto semejante.

Demostración: Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, las ideas de las cuales nos representan los cuerpos externos como presentes ante nosotros *(por el Escolio de la Proposición 17, parte II)*, esto es *(por la Proposición 16, parte II)*, las ideas de las cuales implican la naturaleza de nuestro cuerpo y a la vez la naturaleza presente de un cuerpo externo. Si, pues, la

naturaleza de un cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo externo que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo; y, por consiguiente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros afectado de algún afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto; y así, porque imaginamos que una cosa semejante a nosotros es afectada de algún afecto, somos afectados de un afecto semejante al suyo. Pero si le tenemos odio a una cosa semejante a nosotros, en tanto *(por la Proposición 23 de esta parte)*, seremos afectados de un afecto contrario al suyo, pero no de uno semejante. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *conmiseración* (al respecto véase el Escolio de la Proposición 22 de esta parte); pero referida al deseo, *emulación*, que, por ende, no *es* nada más que *el deseo de alguna cosa engendrado en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo.*

Corolario I: Si imaginamos que alguien, por el cual no hemos experimentado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia él.

Demostración: Esto se demuestra por la Proposición precedente, de la misma manera que la Proposición 22 de esta parte por la Proposición 21.

Corolario II: A una cosa por la que sentimos conmiseración no podemos tenerle odio, por afectarnos de tristeza su miseria.

Demostración: En efecto, si por eso pudiéramos tenerle odio, entonces *(por la Proposición 23 de esta parte)* nos alegraríamos de su tristeza, lo que es contrario a la hipótesis.

Corolario III: A una cosa por la que sentimos conmiseración, nos esforzaremos, cuanto podemos, en librarla de la miseria.

Demostración: Aquello que afecta de tristeza a una cosa por la que sentimos conmiseración nos afecta también de una tristeza semejante *(por la Proposición precedente)*; así, pues, nos esforzaremos por recordar todo lo que quite la

existencia de esa cosa o que destruya la cosa *(por la Proposición 13 de esta parte)*, esto es *(por el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)*, apeteceremos destruirlo o nos determinaremos a destruirlo; así, pues, a una cosa por la que sentimos conmiseración nos esforzaremos por librarla de su miseria. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta voluntad o apetito de hacer bien, que nace del sentir conmiseración por la cosa a la cual queremos beneficiar, se llama *benevolencia*; la cual, por ende, no *es* nada más que *un deseo nacido de la conmiseración*. Respecto a lo demás que atañe al amor y al odio a aquel que ha hecho un bien o un mal a la cosa que imaginamos que es semejante a nosotros, véase el Escolio de la Proposición 22 de esta parte.

Proposición XXVIII

Todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos en promover que suceda; pero lo que imaginamos que le repugna, o sea, que conduce a la tristeza, nos esforzamos por alejarlo o destruirlo.

Demostración: Aquello que imaginamos que conduce a la alegría, nos esforzamos, cuanto podemos, por imaginarlo *(por la Proposición 12 de esta parte)*; esto es *(por la Proposición 17, parte II)*, nos esforzaremos, cuanto podamos, por considerarlo como presente o como existente en acto. Pero el esfuerzo o la potencia del alma al pensar es igual y simultáneo, por naturaleza, con el esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar *(como se sigue claramente del Corolario de la Proposición 7 y del Corolario de la Proposición 11, parte II)*; luego, nos esforzamos absolutamente para que eso exista o *(lo que por el Escolio de la Proposición 9 de esta parte es lo mismo)* lo apetecemos y tendemos a ello. Que era lo primero. Además, si imaginamos que lo que creemos es causa de tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* si aquello a que tenemos odio se destruye, nos alegraremos *(por la Proposición 20 de esta parte)*; así, pues *(por la primera parte de esta demostración)*, nos esforzaremos por destruirlo, o *(por la Proposición 13 de esta parte)* por alejarlo de nosotros, para no considerarlo como presente. Que era lo segundo. Luego, todo aquello que imaginamos que conduce a la alegría, etc. C.Q.D.

Proposición XXIX

Nos esforzaremos también por obrar todo lo que imaginamos que los hombres[1] *miran con alegría, y, por el contrario, aborreceremos obrar lo que imaginamos que los hombres aborrecen.*

Demostración: Porque imaginamos que los hombres aman algo o le tienen odio, amaremos lo misma o le tendremos odio *(por la Proposición 27 de esta parte)*, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, por eso mismo nos alegraremos o entristeceremos de la presencia de esa cosa; por tanto *(por la Proposición precedente)*, nos esforzaremos por obrar todo lo que imaginamos que los hombres aman, o sea, miran con alegría, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Este esfuerzo por obrar algo y también por omitirlo por la sola causa de agradar a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo de manera tan costosa que obramos ciertas cosas o las omitimos en perjuicio nuestro o en el de otro; lo contrario suele denominarse *humanidad*. Además, a la alegría con que imaginamos la acción por la cual otro se ha esforzado en deleitarnos la llamo *alabanza*; y a la tristeza con que, al contrario, aborrecemos la acción de otro, la llamo *vituperio*.

Proposición XXX

Si alguien ha obrado algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría acompañada por la idea de sí como causa; o sea: *se considerará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha obrado algo que imagina afecta a los demás de tristeza, se considerará a sí mismo, por el contrario, con tristeza.*

Demostración: El que imagina que afecta a los demás de alegría o tristeza, será afectado, por eso mismo *(por la Proposición 27 de esta parte)*, de alegría o tristeza. Pero como el hombre *(por las Proposiciones 19 y 23, parte II)* es consciente de sí por las afecciones que lo determinan a obrar, el que ha obrado algo que imagina afecta a los demás de alegría será afectado, pues, de alegría con conciencia de sí como causa, o sea, se considerará a sí mismo con alegría, y al contrario… C.Q.D.

ESCOLIO: Como el amor *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* es una alegría acompañada por la idea de una causa externa, y el odio una tristeza

acompañada también por la idea de una causa externa, esta alegría y esta tristeza serán, pues, especies del amor y el odio. Pero puesto que el amor y el odio se refieren a los objetos, designaremos estos afectos con otros nombres, a saber: a la alegría acompañada por la idea de una causa externa, la llamaremos *gloria*, y a la tristeza contraria a ésta, *vergüenza*: entiéndase bien, cuando la alegría o la tristeza nace de creerse el hombre alabado o vituperado; de lo contrario, a la alegría acompañada por la idea de una causa interna la llamaré *satisfacción de sí mismo*, y a la tristeza contraria a ésta, *arrepentimiento*. Además, puesto que puede suceder *(por el Corolario de la Proposición 17, parte II)* que la alegría con que alguien cree afectar a los demás sea sólo imaginaria, y *(por la Proposición 25 de esta parte)* cada cual se esfuerza por imaginar de sí todo lo que imagina le afecta de alegría, fácilmente puede suceder que el que se gloria sea soberbio e imagine ser grato a todos, cuando a todos es molesto.

Proposición XXXI

Si imaginamos que alguien ama, o desea o tiene odio a algo que nosotros mismos amamos, deseamos o le tenemos odio, por eso mismo amaremos, etc., con más constancia esa cosa. Si, por el contrario, imaginamos que aborrece lo que amamos, o inversamente, entonces padeceremos fluctuación del ánimo.

Demostración: Sólo porque imaginamos que alguien ama algo, por eso mismo lo amaremos *(por la Proposición 27 de esta parte)*. Pero supongamos que lo amamos sin esto; se agrega, pues, al amor una nueva causa por la cual es sustentado y, por tanto, lo que amamos, lo amaremos, por eso mismo, con más constancia. Además, porque imaginamos que alguien aborrece algo, también lo aborreceremos *(por la misma Proposición)*. Pero si suponemos que al mismo tiempo amamos eso mismo, entonces al mismo tiempo amaremos y aborreceremos eso mismo, o sea *(véase el Escolio de la Proposición 17 de esta parte)*, padeceremos fluctuaciones del ánimo. C.Q.D.

Corolario: De aquí y de la Proposición 28 de esta parte se sigue que cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que cada cual ame lo que él ama y también odie lo que él odia; de ahí lo del Poeta.[2]

> Amantes, tengamos a la vez esperanza, a la vez temor.
> De fierro es quien ama lo que el otro le deja.

ESCOLIO: Este esfuerzo por conseguir que cada cual apruebe aquello que él ama u odia es, en realidad, ambición *(véase el Escolio de la Proposición 29 de esta parte)*; y así, vemos que cada cual apetece, por naturaleza, que los demás vivan según la índole propia de él; pero como todos lo apetecen a la vez, a la vez se estorban unos a otros, y como todos quieren ser alabados o amados por todos, se tienen odio unos a otros.

Proposición XXXII

Si imaginamos que alguien se goza en alguna cosa que uno solo puede poseer, nos esforzaremos en conseguir que aquél no posea esa cosa.

Demostración: Sólo porque imaginamos que alguien se goza en alguna cosa *(por la Proposición 27 de esta parte con su Corolario 1)* amaremos esa cosa y desearemos gozar de ella. Pero *(por hipótesis)* imaginamos que a esta alegría se opone el hecho de que aquél se goce con esa misma cosa; por consiguiente *(por la Proposición 28 de esta parte)* nos esforzaremos para que aquél no posea esa cosa. C.Q.D.

ESCOLIO: Vemos, pues, cómo los hombres están dispuestos por naturaleza, generalmente, de tal manera que, a los que les va mal, los compadecen y a los que les va bien, los envidian y *(por la Proposición precedente)* con odio tanto mayor cuanto más aman la cosa que imaginan posee otro. Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres sean misericordiosos, también se sigue que sean envidiosos y ambiciosos. En fin, si quisiéramos consultar a la experiencia misma, veríamos que ella nos enseña todas esas cosas; sobre todo, si atendiéramos a los primeros años de nuestra vida. Pues sabemos por experiencia que los niños, debido a que su cuerpo está continuamente como indeciso, ríen o lloran sólo porque ven reír o llorar a otros; y además, todo lo que ven hacer a otros, al punto desean imitarlo y, en fin, desean para sí todo lo que imaginan deleita a otros; sin duda, porque las imágenes de las cosas, como hemos dicho, son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, los modos con que es afectado el cuerpo humano por las causas externas y dispuesto para obrar esto o aquello.

Proposición XXXIII

Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos, cuanto podemos, en conseguir que ella nos ame a su vez.

Demostración: La cosa que amamos con preferencia a las demás, nos esforzamos, cuanto podemos, en imaginarla *(por la Proposición 12 de esta parte)*. Si la cosa es semejante a nosotros, nos esforzaremos, pues, en afectarla de alegría con preferencia a las demás *(por la Proposición 29 de esta parte)*, o sea, nos esforzaremos, cuanto podamos, en conseguir que la cosa amada sea afectada de una alegría acompañada por la idea de nosotros mismos, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, que nos ame a su vez.

Proposición XXXIV

Cuanto mayor imaginamos el afecto con que la cosa amada está afectada hacia nosotros, tanto más nos gloriaremos.

Demostración: Nos esforzamos *(por la Proposición precedente)*, cuanto podemos, para que la cosa amada nos ame a su vez, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, para que la cosa amada, sea afectada de una alegría acompañada por la idea de nosotros mismos. Pues, cuanto mayor imaginamos la alegría con que está afectada la cosa amada por causa nuestra, tanto más favorecido es este esfuerzo; esto es *(por la Proposición 11 de esta parte, con su Escolio)*, somos afectados con tanta mayor alegría. Pero como nos alegramos porque hemos afectado de alegría a otro semejante a nosotros, entonces nos consideraremos a nosotros mismos con alegría *(por la Proposición 30 de esta parte)*; por consiguiente, cuanto mayor imaginamos el afecto con que la cosa amada está afectada hacia nosotros, con tanto mayor alegría nos consideraremos a nosotros mismos, o sea *(por el Escolio de la Proposición 30 de esta parte)*, tanto más nos gloriaremos. C.Q.D.

Proposición XXXV

Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad o con uno más estrecho que aquel con el que estaba unida a él solo, será afectado de odio a la cosa amada misma y envidiará a aquel otro.

Demostración: Cuanto mayor imagina alguien el amor con que la cosa amada está afectada hacia él, tanto más se gloriará *(por la Proposición precedente)*, esto es *(por el Escolio de la Proposición 30 de esta parte)* se alegrará; así, pues *(por la Proposición 28 de esta parte)*, se esforzará, cuanto pueda, en imaginar a la cosa amada unida a él lo más estrechamente posible y este esfuerzo o apetito es sustentado, si imagina que otro desea para sí la misma cosa *(por la Proposición 31 de esta parte)*. Pero se supone que este esfuerzo o apetito es reprimido por la imagen de la cosa amada acompañada por la imagen de aquel con el cual está unida la cosa amada; luego *(por el Escolio de la Proposición II de esta parte)*, será por eso mismo afectado de tristeza, acompañada por la idea de la cosa amada como causa y al mismo tiempo por la imagen del otro, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, será afectado de odio a la cosa amada y al mismo tiempo a aquel otro *(por el Corolario de la Proposición 15 de esta parte)*, al cual, porque se deleita con la cosa amada *(por la Proposición 23 de esta parte)*, envidiará. C.Q.D.

ESCOLIO: Este odio a la cosa amada unido a la envidia, se llama *celos*; éstos, por ende, no son nada más que una fluctuación del ánimo nacida del odio y del amor simultáneos acompañados por la idea de otro al cual se envidia. Además, este odio a la cosa amada será mayor proporcionalmente a la alegría con que solía ser afectado el celoso por el recíproco amor de la cosa amada y también proporcionalmente al afecto con que era afectado hacia aquel que imagina unido a la cosa amada. Pues si lo odiaba, por eso mismo *(por la Proposición 24 de esta parte)*, tendrá odio a la cosa amada, dado que imagina que ésta afecta de alegría a aquello a lo que él tiene odio; y también *(por el Corolario de la Proposición 15 de esta parte)*, porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquel a quien odia. Esta situación se produce frecuentemente en el amor por la mujer; en efecto, el que imagina que la mujer que él ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por ser reprimido su propio apetito, sino que también aborrecerá a la cosa amada porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y a las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es acogido por la cosa amada con el mismo rostro que solía presentarle; y por esta causa también se entristece el amante, como lo mostraré en seguida.

Proposición XXXVI

El que se acuerda de una cosa por la cual fue deleitado una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias con que fue deleitado por ella la primera vez.

Demostración: Todo lo que el hombre vio al mismo tiempo que la cosa que lo deleitó, todo eso *(por la Proposición 15 de esta parte)* será por accidente causa de alegría; así, pues *(por la Proposición 28 de esta parte)*, deseará poseer todo eso al mismo tiempo que la cosa que lo deleitó, o sea deseará poseer la cosa con todas y las mismas circunstancias con que fue deleitado por ella la primera vez. C.Q.D.

Corolario: Si, pues, descubre que falta una de esas circunstancias, el amante se entristecerá.

Demostración: Pues, en cuanto descubre que falta alguna circunstancia, imagina algo que excluye la existencia de esa cosa. Pero como por amor tiene deseo de esa cosa, o sea, de esa circunstancia, luego *(por la Proposición 19 de esta parte)*, en cuanto imagina que falta, se entristecerá. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta tristeza, en cuanto mira a la ausencia de lo que amamos, se llama *nostalgia*.

Proposición XXXVII

El deseo que nace de una tristeza o de una alegría, de un odio o de un amor es tanto mayor, cuanto mayor es el afecto.

Demostración: La tristeza disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, esto es *(por la Proposición 7 de esta parte)*, disminuye o reprime el esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser; así, pues *(por la Proposición 5 de esta parte)*, es contraria a este esfuerzo; y todo lo que el hombre afectado de tristeza se esfuerza en conseguir es alejar la tristeza. Pero *(por la Definición de la tristeza)* cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre que es necesario oponerle; luego, cuanto mayor es la tristeza, con tanto mayor potencia de obrar se esforzará el hombre, a su vez, en alejar la tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)*, con tanto mayor deseo o apetito se esforzará en alejar la tristeza. Además, puesto que la alegría *(por el*

mismo Escolio de la Proposición 11 de esta parte) aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente por el mismo camino que el hombre afectado de alegría no desea nada más que conservarla, y esto con un deseo tanto mayor, cuanto mayor sea la alegría. En fin, puesto que el odio y el amor son los afectos mismos de la tristeza y de la alegría, se sigue del mismo modo que el esfuerzo, el apetito o el deseo que nace del odio o del amor será mayor proporcionalmente al odio y al amor. C.Q.D.

Proposición XXXVIII

Si alguien empezara a tener odio a la cosa amada, de tal manera que el amor sea completamente extirpado, experimentará por ella, por igual causa, mayor odio que si nunca la hubiera amado, y tanto mayor cuanto mayor haya sido antes el amor.

Demostración: En efecto, si alguien empieza a tener odio a la cosa amada, sus apetitos son reprimidos en mayor número que si no la hubiese amado. Pues, el amor es una alegría *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, que el hombre se esfuerza, cuanto puede *(por la Proposición 28 de esta parte)*, por conservar; y esto *(por el mismo Escolio)* considerando la cosa amada como presente y afectándola *(por la Proposición 21 de esta parte)*, cuanto puede, de alegría; y este esfuerzo *(por la Proposición precedente)* es tanto mayor cuanto mayor es el amor, así como también el esfuerzo por conseguir que la cosa amada lo ame a su vez *(véase la Proposición 33 de esta parte)*. Pero estos esfuerzos son reprimidos por el odio a la cosa amada *(por el Corolario de la Proposición 13 y por la Proposición 23 de esta parte)*; luego, el amante *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, por esta causa, también será afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor haya sido el amor; esto es, además de la tristeza que fue causa del odio, nace otra por haber amado la cosa, y, por consiguiente, considerará la cosa amada con un afecto de tristeza mayor, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, experimentará por ella mayor odio que si no la hubiese amado, y tanto mayor cuanto mayor haya sido el amor. C.Q.D.

Proposición XXXIX

El que tiene odio a alguien se esforzará en hacerle mal, a no ser que tema que

de ello nazca para él un mal mayor; y, por el contrario, el que ama a alguien, se esforzará, por la misma ley, en hacerle bien.

Demostración: Tener odio a alguien es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* imaginar a alguien como causa de tristeza; así, pues *(por la Proposición 28 de esta parte)*, el que tiene odio a alguien, se esforzará en alejarlo o en destruirlo. Pero si teme para sí algo más triste o (lo que es lo mismo) un mal mayor y cree poder evitarlo, no haciendo al que odia el mal que meditaba, deseará abstenerse *(por la misma Proposición 28 de esta parte)* de hacerle mal; y ello *(por la Proposición 37 de esta parte)* con un esfuerzo mayor que el que lo impelía a hacerle mal, que por eso prevalecerá; como queríamos. La demostración de la segunda parte se hace del mismo modo. Luego el que tiene odio a alguien, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Por *bien* entiendo aquí todo género de alegría, y además todo lo que conduce a ella y principalmente lo que satisface un anhelo, cualquiera sea éste. Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un anhelo. En efecto, hemos mostrado antes *(en el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)* que nada deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, llamamos bueno lo que deseamos; y, por consiguiente, llamamos malo, lo que aborrecemos; por lo tanto, cada cual juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor, lo que es peor y, en fin, lo que es óptimo o lo que es pésimo. Así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo óptimo y su escasez, en cambio, lo pésimo. El ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria y, por el contrario, nada teme tanto como la vergüenza. Además, para el envidioso nada hay más agradable que la desgracia de otro y nada más desagradable que la felicidad ajena; y así cada cual, según su afecto, juzga que una cosa es buena o mala, útil o inútil. Por lo demás, el afecto que dispone al hombre de tal suerte que no quiera lo que quiere o que quiera lo que no quiere se llama temor, que, por ende, no es nada más que el *miedo en cuanto dispone al hombre a evitar un mal que juzga venidero por medio de un mal menor (véase Proposición 28 de esta parte)*. Pero si el mal que teme es la vergüenza, entonces el temor se llama *pudor*. En fin, si el deseo de evitar un mal futuro es reprimido por el temor de otro mal, de tal manera que no se sepa lo que en realidad se quiere, entonces el miedo se llama *consternación*, principalmente si los dos males que se temen son de los máximos.

Proposición XL

El que imagina que alguien le tiene odio y cree no haberle dado causa alguna de odio, le tendrá a su vez odio.

Demostración: El que imagina a alguien afectado de odio, por eso mismo también será afectado de odio *(por la Proposición 27 de esta parte)*, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, de una tristeza acompañada por la idea de una causa externa. Pero él *(por hipótesis)* no imagina causa alguna de esta tristeza, fuera de aquel que le tiene odio; luego, porque imagina que alguien le tiene odio, será afectado de una tristeza acompañada por la idea de aquel que le tiene odio, o sea *(por el mismo Escolio)*, le tendrá odio. C.Q.D.

ESCOLIO: Pero si imagina haber dado causa justa de odio, entonces *(por la Proposición 30 de esta parte y su Escolio)*, será afectado de vergüenza. Mas esto *(por la Proposición 25 de esta parte)*, acontece raramente. Además, esta reciprocidad de odio también puede nacer de que el odio sea seguido de un esfuerzo por hacerle mal a aquel al cual se le tiene odio *(por la Proposición 39 de esta parte)*. Pues el que imagina que alguien le tiene odio, lo imaginará como causa de un mal o de una tristeza; y, por tanto, será afectado de tristeza o de miedo acompañado por la idea de aquel que le tiene odio como causa, es decir, será afectado a su vez de odio, como hemos dicho antes.

Corolario I: El que imagina al que ama afectado de odio hacia él, se debatirá al mismo tiempo entre el odio y el amor. Pues, en cuanto imagina que aquél le tiene odio, está determinado *(por la Proposición precedente)* a tenerle odio a su vez. Pero *(por hipótesis)*, no obstante, lo ama; luego, se debatirá al mismo tiempo entre el odio y el amor.

Corolario II: Si alguien imagina que algún otro, hacia el cual no había experimentado antes ningún afecto, le ha hecho por odio algún mal, se esforzará en seguida por devolverle el mismo mal.

Demostración: El que imagina a alguien afectado de odio hacia él, le tendrá *(por la Proposición precedente)* odio a su vez, y *(por la Proposición 26 de esta parte)*, se esforzará por recordar todo lo que pueda afectar a aquél de tristeza y procurará *(por la Proposición 39 de esta parte)*, hacérselo padecer. Pero *(por hipótesis)*, lo primero que imagina en este sentido, es el mal que le ha sido hecho; se esforzará, pues, en seguida, por hacerle lo mismo. C.Q.D.

ESCOLIO: El esfuerzo por hacer mal a aquel que odiamos se llama *ira*; pero el esfuerzo por devolver el mal que nos ha sido hecho se denomina *venganza*.

Proposición XLI

Si alguien imagina ser amado por algún otro y cree no haberle dado causa alguna para ello (lo que, por el Corolario de la Proposición 15 y por la Proposición 16 de esta parte, puede suceder) *lo amará a su vez*.

Demostración: Esta Proposición se demuestra por el mismo camino que la precedente, cuyo Escolio véase también.

ESCOLIO: Pero si cree haber dado una causa justa de amor, se gloriará *(por la Proposición 30 de esta parte con el Escolio de la misma)*, lo que por cierto *(por la Proposición 25 de esta parte)*, acontece con más frecuencia; y sucede lo contrario, como hemos dicho, cuando alguien imagina que algún otro le tiene odio *(véase el Escolio de la Proposición precedente)*. Además, este amor recíproco, y, por consiguiente *(por la Proposición 39 de esta parte)*, el esfuerzo por hacer bien al que nos ama y se esfuerza *(por la misma Proposición 39 de esta parte)* por hacernos bien, se llama *agradecimiento* o *gratitud*; y, por tanto, es evidente, que los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver un beneficio.

Corolario: El que imagina ser amado por aquel al cual le tiene odio, se debatirá al mismo tiempo entre el odio y el amor. Esto se demuestra por el mismo camino que el primer Corolario de la Proposición precedente.

ESCOLIO: Pero si prevalece el odio, se esforzará en hacer mal a aquel por el cual es amado. Este afecto se llama *crueldad*, sobre todo, si se cree que el que ama no había dado causa alguna común de odio.

Proposición XLII

El que movido por el amor o por la esperanza de gloria ha hecho bien a alguien se entristecerá si ve que su beneficio es recibido con ingratitud.

Demostración: El que ama alguna cosa semejante a él se esfuerza, cuanto puede, por ser amado a su vez por ella *(por la Proposición 33 de esta parte)*. Pues, el que por amor hace un bien a alguien, lo hace porque tiene el anhelo de ser amado a su vez, esto es *(por la Proposición 34 de esta parte)*, con la esperanza de gloria o sea *(por el Escolio de la Proposición 30 de esta parte)*, de alegría; por tanto *(por la Proposición 12 de esta parte)*, se esforzará, cuanto pueda, en imaginar esta causa de gloria o en considerarla como existente en acto. Pero *(por hipótesis)*, imagina otra cosa que excluye la existencia de esta causa; luego *(por la Proposición 19 de esta parte)*, por eso mismo se entristecerá. C.Q.D.

Proposición XLIII

El odio es aumentado por un odio recíproco y puede, al contrario, ser extirpado por el amor.

Demostración: El que imagina que aquel al cual odia está afectado a su vez de odio hacia él, por esto mismo *(por la Proposición 40 de esta parte)* siente nacer en sí un odio nuevo, mientras dura aún *(por hipótesis)* el primero. Mas si, por el contrario, imagina que aquél está afectado de amor hacia él, en cuanto imagina esto *(por la Proposición 30 de esta parte)* se considera a sí mismo con alegría, y *(por la Proposición 29 de esta parte)*, se esforzará en agradar a aquél, esto es *(por la Proposición 41 de esta parte)*, se esfuerza en no tenerle odio y en no afectarlo con ninguna tristeza; este esfuerzo *(por la Proposición 37 de esta parte)* será mayor o menor proporcionalmente al afecto del cual nace; y así, si es mayor que el que nace del odio y por el cual se esfuerza en afectar de tristeza la cosa que odia *(por la Proposición 26 de esta parte)* prevalecerá sobre él, y extirpará de su ánimo el odio. C.Q.D.

Proposición XLIV

El odio que es enteramente vencido por el amor, se convierte en amor; y por eso el amor es más grande que si no lo hubiese precedido el odio.

Demostración: Se hace de la misma manera que la de la Proposición 38 de esta parte. Pues, el que comienza a amar la cosa que odia o que solía considerar con tristeza, por el hecho mismo de que ama se alegra, y a esta alegría implicada por

el amor *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* también se añade la que nace del hecho de que el esfuerzo para alejar la tristeza, implicada por el odio *(como hemos mostrado en la Proposición 37 de esta parte)*, es completamente favorecido al ir acompañado como causa de éste, por la idea de aquel al cual le tenía odio.

ESCOLIO: Aunque así sea, nadie se esforzará, sin embargo, en tener odio a alguna cosa o en ser afectado de tristeza, a fin de disfrutar de esta alegría más grande, esto es, nadie deseará inferirse daño, con la esperanza de resarcirse de un daño, ni anhelará estar enfermo con la esperanza de convalecer. Pues cada cual se esforzará siempre en conservar su ser y en alejar, cuanto puede, la tristeza. Pero, si, por el contrario, pudiera concebirse que un hombre pudiese desear tener odio a alguien a fin de experimentar luego por él un amor más grande, entonces anhelará siempre tenerle odio. Pues cuanto mayor ha sido el odio, tanto mayor será el amor; y así pues, anhelará siempre que el odio aumente más y más; y por la misma causa ese hombre se esforzará en estar más y más enfermo a fin de disfrutar después de una alegría mayor por la recuperación de su salud; y, por eso, se esforzará siempre en estar enfermo, lo que *(por la Proposición 6 de esta parte)* es absurdo.

Proposición XLV

Si alguien imagina que algún otro semejante a él está afectado de odio por una cosa semejante a él, que él ama, le tendrá odio.

Demostración: Pues, la cosa amada le tiene odio a su vez al que la odia *(por la Proposición 40 de esta parte)*; por tanto, el amante que imagina que alguien le tiene odio a la cosa amada, imagina, por esto mismo, que la cosa amada está afectada de odio, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, de tristeza y, por consiguiente *(por la Proposición 21 de esta parte)*, se entristece; y esto acompañado por la idea de aquel que odia la cosa amada como causa, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, le tendrá odio. C.Q.D.

Proposición XLVI

Si alguien ha sido afectado por algún otro, cuya clase o nación es diferente de la

suya, de alegría o tristeza, acompañada por la idea de este otro bajo la denominación genérica de clase o nación como causa, no solamente amará o le tendrá odio a este otro, sino a todos los de la misma clase o de la misma nación.

Demostración: La demostración de esta cosa es evidente por la Proposición 16 de esta parte.

Proposición XLVII

La alegría que nace porque imaginamos que una cosa que odiamos es destruida o afectada de otro mal no nace sin alguna tristeza del ánimo.

Demostración: Es evidente por la Proposición 27 de esta parte. Pues, en cuanto imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada de tristeza, nos entristecemos.

ESCOLIO: Esta Proposición también puede demostrarse por el Corolario de la Proposición 17 de la parte II. Cada vez, en efecto, que nos acordamos de una cosa, aunque la misma no exista en acto, la consideramos, sin embargo, como presente, y el cuerpo es afectado del mismo modo; por lo cual, en cuanto el recuerdo de la cosa es vívido, el hombre es determinado a considerarla con tristeza, y esta determinación, mientras permanece la imagen de la cosa, es reprimida, por cierto, pero no suprimida por el recuerdo de aquellas cosas que excluyen la existencia de la cosa imaginada; y, por consiguiente, el hombre solamente se alegra en cuanto es reprimida esta determinación; y de aquí proviene que esta alegría que nace del mal de la cosa que odiamos se repita cada vez que nos acordamos de esa cosa. Pues, como lo hemos dicho, cuando es excitada la imagen de esa cosa, dado que implica la existencia de la cosa misma, determina al hombre a considerarla con la misma tristeza con que solía considerarla cuando ella existía. Pero como a la imagen de esta cosa ha unido otras imágenes que excluyen la existencia de la cosa, esta determinación a la tristeza es reprimida en seguida y el hombre se alegra de nuevo, y esto tantas veces cuantas se repite el hecho, y esta misma es la causa por la que los hombres se alegran cada vez que se acuerdan de algún mal ya pasado y se gozan en narrar los peligros de que se libraron. Pues cuando imaginan algún peligro, lo consideran todavía como futuro y están determinados a tenerle miedo; determinación reprimida de nuevo por la idea de libertad que unieron a la idea de

ese peligro cuando se libraron de él, y esta idea les devuelve de nuevo la seguridad, y por tanto, se alegran de nuevo.

Proposición XLVIII

El amor y el odio, por ejemplo, hacia Pedro, son destruidos si la tristeza que implica el segundo y la alegría que implica el primero van unidas a la idea de otra causa; y uno y otro afecto disminuyen, en cuanto imaginamos que Pedro solo no ha sido la causa del uno o del otro.

Demostración: Es evidente por la sola definición del amor y del odio, como se puede ver en el Escolio de la Proposición 13 de esta parte. Pues la alegría se llama amor hacia Pedro y la tristeza, odio hacia él, por esto sólo, a saber: porque Pedro es considerado como la causa de este o aquel afecto. Por tanto, si este afecto es suprimido total o parcialmente, el afecto hacia Pedro también disminuye total o parcialmente. C.Q.D.

Proposición XLIX

El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos es libre deben ser uno y otro mayor, por igual causa, que hacia una cosa necesaria.

Demostración: Una cosa que imaginamos es libre debe *(por la Definición 7 de la parte I)* percibirse por sí y sin las otras. Si imaginamos, pues, que es causa de alegría o tristeza, por esto mismo *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)* la amaremos o le tendremos odio, y *(por la Proposición precedente)* con el sumo amor u odio que pueda nacer de un afecto dado. Pero si la cosa que es causa de ese afecto, la imaginamos como necesaria, entonces *(por la misma Definición 7 de la parte I)* imaginaremos que ella es causa de ese afecto no sola, sino con otras cosas, y, por tanto *(por la Proposición precedente)*, el amor y el odio hacia ella será menor. C.Q.D.

ESCOLIO: De aquí se sigue que los hombres, porque creen ser libres, experimentan los unos por los otros mayor amor u odio que por las otras cosas; y a esto se añade la imitación de los afectos, sobre la cual véanse las Proposiciones 27, 34, 40 y 43 de esta parte.

Proposición L

Una cosa cualquiera puede ser por accidente causa de esperanza o de miedo.

Demostración: Esta Proposición se demuestra por el mismo camino que la Proposición 15 de esta parte, que ha de verse junto con el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta parte.

ESCOLIO: Las cosas que son por accidente causa de esperanza o de miedo se llaman *buenos* o *malos presagios*. Además, en cuanto estos mismos presagios son causa de esperanza o de miedo, en tanto *(por la Definición de la esperanza y del miedo que puede verse en el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta parte)* son causa de alegría o tristeza, y, por consiguiente *(por el Corolario de la Proposición 15 de esta parte)*, en tanto los amamos o les tenemos odio, y *(por la Proposición 28 de esta parte)* nos esforzamos por emplearlos como medios para alcanzar lo que esperamos o en alejarlos como obstáculos o causas de miedo. Además, de la Proposición 25 de esta parte se sigue que por naturaleza estamos constituidos de tal manera que creemos fácilmente lo que esperamos, pero difícilmente lo que tememos, y apreciamos estas cosas en más o en menos de lo justo. Y de esto han nacido las supersticiones, por las cuales los hombres son dominados en todas partes. Por lo demás, creo que no vale la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo, puesto que de la sola definición de estos afectos se sigue que no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza *(como explicaré más ampliamente en su lugar)*; y puesto que, además, en cuanto esperamos algo o tenemos miedo de ello, en tanto lo amamos o le tenemos odio; y, por consiguiente, todo lo que hemos dicho del amor y del odio, fácilmente podrá aplicarlo cada cual a la esperanza y al miedo.

Proposición LI

Diversos hombres pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede ser afectado por un solo y mismo objeto de diversos modos en diversos tiempos.

Demostración: El cuerpo humano *(por el Postulado 3 de la parte II)* es afectado por los cuerpos externos de muchísimos modos. Dos hombres pueden, pues, ser afectados al mismo tiempo de diversos modos; y así *(por el Axioma I, posterior*

al Lema 3 que se puede ver después de la Proposición 13 de la parte II) pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto. Además *(por el mismo Postulado)*, el cuerpo humano puede ser afectado ya de uno, ya de otro modo, y, por consiguiente *(por el mismo Axioma)*, puede ser afectado por un solo y mismo objeto de diversos modos en diversos tiempos. C.Q.D.

ESCOLIO: Vemos, pues, que puede suceder que lo que uno ama otro lo odie; y de aquello de lo que uno tiene miedo otro no lo tenga; y que un solo y mismo hombre ame ahora lo que odiaba antes y ose ahora lo que antes temía, etc. Además como cada cual juzga, según su afecto, lo que es bueno, lo que es malo, lo que es mejor y lo que es peor *(véase el Escolio de la Proposición 39 de esta parte)*, se sigue que los hombres pueden variar[3] tanto por el juicio como por el afecto; y a esto se debe que cuando comparamos los unos con los otros, los distingamos por la sola diferencia de sus afectos y que llamemos a unos intrépidos, a otros tímidos y a otros, en fin, con otro nombre. Por ejemplo, yo denominaré *intrépido* al que desprecia el mal que yo suelo temer; y si además atiendo a que su deseo de inferir un mal al que odia y de hacer un bien al que ama no es reprimido por el temor de un mal que a mí suele contenerme, lo llamaré *audaz*. En cambio, me parecerá tímido el que teme un mal que yo suelo despreciar, y si encima atiendo a que su deseo es reprimido por el temor de un mal que a mí no puede contenerme, diré que es *pusilánime*; y así juzgará cada uno. En fin, por esta naturaleza del hombre y por la inconstancia de su juicio, como también porque el hombre juzga a menudo de las cosas por el solo afecto, y porque las cosas que cree hacer con miras a la alegría o a la tristeza y que por esto *(por la Proposición 28 de esta parte)* se esfuerza en promover que sucedan o en alejarlas, no son a menudo sino imaginarias (para no mencionar ahora lo demás que hemos mostrado en la parte II acerca de la incertidumbre de las cosas); por todo esto, fácilmente concebimos que el hombre pueda ser a menudo causa tanto de que se entristezca como de que se alegre, es decir, que sea afectado tanto de tristeza, como de alegría, acompañada por la idea de sí como causa; y así entendemos fácilmente lo que es el arrepentimiento y lo que es la satisfacción de sí mismo. A saber: *el arrepentimiento es una tristeza acompañada por la idea de sí como causa y la satisfacción de sí mismo es una alegría acompañada por la idea de sí como causa*; y estos afectos son muy vehementes porque los hombres creen ser *libres (véase la Proposición 49 de esta parte)*.

Proposición LII

El objeto que hemos visto antes al mismo tiempo que otros o que imaginamos que no tiene sino lo que es común a muchos no lo consideraremos tanto tiempo como el que imaginamos que tiene algo singular.

Demostración: Tan pronto como imaginamos un objeto que hemos visto con otros, al punto nos acordamos también de los otros *(por la Proposición 18 de la parte II; cuyo Escolio véase también)*, y así de la consideración del uno caemos en seguida en la consideración del otro. Y esta misma es la condición del objeto que imaginamos que no tiene sino lo que es común a muchos. Pues, por esto mismo, suponemos que no consideramos en él nada que no hayamos visto antes en los otros. Pero cuando suponemos que imaginamos en algún objeto algo singular que antes nunca hemos visto, no decimos nada más, sino que el alma mientras considera ese objeto, no tiene en sí ningún otro en cuya consideración pueda caer por la consideración de aquél; y así, es determinada a considerar a aquél solo. Luego, un objeto, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta afección del alma, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto se halla sola en el alma, se llama *admiración*; y si es provocada por un objeto que tememos, se dice *consternación*, porque la admiración de un mal tiene suspenso al hombre de tal manera en la sola consideración de ese mal, que no es capaz de pensar en otras cosas con las cuales podría evitar ese mal. Pero, si lo que admiramos es la prudencia de algún hombre, su industria o algo de este género, puesto que por eso mismo consideramos que ese hombre nos supera en mucho, entonces la admiración se llama *veneración*; y, por el contrario, *horror*, si admiramos la ira de un hombre, su envidia, etc. Además, si admiramos la prudencia, la industria, etc., de un hombre que amamos, nuestro amor por eso mismo *(por la Proposición 12 de esta parte)* será mayor y a este amor, unido a la admiración o la veneración, lo llamamos *devoción*. Y de esta manera también podemos concebir el odio, la esperanza, la seguridad y otros afectos unidos a la admiración; y así podremos deducir muchos más afectos que los que se suelen indicar con los vocablos admitidos. Por lo cual es evidente que los nombres de los afectos han sido inventados más bien según su uso vulgar que según su exacto conocimiento.

A la admiración se opone el *desprecio*, cuya causa es, sin embargo, frecuentemente, ésta, a saber: por ver a alguien admirar, amar alguna cosa, tener miedo de ella, etc., o porque alguna cosa parece a primera vista semejante a las cosas que admiramos, amamos, les tenemos miedo, etc. *(por la Proposición 15 con su Corolario y la Proposición 27 de esta parte)*, somos determinados a

admirar esa cosa, amarla o tenerle miedo, etc. Pero si por la presencia de la cosa misma o por su consideración más exacta nos vemos obligados a negar de ella todo lo que puede ser causa de admiración, amor, miedo, etc., entonces el alma permanece determinada por la presencia misma de la cosa a pensar más bien en lo que no hay en el objeto que en lo que hay en él; mientras que, al contrario, por la presencia del objeto suele pensar principalmente en lo que hay en él. Además, así como la devoción nace de la admiración causada por una cosa que amamos, así la *irrisión* nace del desprecio de una cosa que odiamos o de la que tenemos miedo, y el *desdén* del desprecio de la estulticia, así como la veneración de la admiración de la prudencia. Podemos concebir, en fin, el amor, la esperanza, la gloria y otros afectos unidos al desprecio y deducir también de aquí aún otros afectos que tampoco solemos distinguir de los demás por medio de ningún vocablo especial.

Proposición LIII

Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra; y tanto más cuanto más distintamente se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.

Demostración: El hombre no se conoce a sí mismo sino por las afecciones de su cuerpo y por las ideas de éstas *(por las Proposiciones 19 y 23, parte II)*. Luego, cuando sucede que el alma puede considerarse a sí misma, se supone por esto que pasa a una perfección mayor, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, que es afectada de alegría, y tanto mayor cuanto más distintamente puede imaginarse a sí misma e imaginar su potencia de obrar. C.Q.D.

Corolario: Esta alegría se sustenta más y más, cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre. Pues, cuanto más se imagina alabado por los otros, tanto mayor es la alegría con que imagina a los otros afectados por él, y esto acompañado por la idea de sí mismo *(por el Escolio de la Proposición 29 de esta parte)*; y por tanto *(por la Proposición 27 de esta parte)* es afectado de una alegría mayor, acompañada por la idea de sí mismo. C.Q.D.

Proposición LIV

El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que sienta su potencia de obrar.

Demostración: El esfuerzo o potencia del alma es la esencia misma del alma misma *(por la Proposición 7 de esta parte)*; pero la esencia del alma *(como es por sí notorio)*, afirma sólo lo que el alma es y puede; pero no lo que no es y no puede; por tanto, se esfuerza en imaginar sólo lo que afirma o sienta su potencia de obrar. C.Q.D.

Proposición LV

Cuando el alma imagina su impotencia, por eso mismo se entristece.

Demostración: La esencia del alma afirma sólo lo que el alma es y puede; o sea, es propio de la naturaleza del alma imaginar solamente aquello que sienta su potencia de obrar *(por la Proposición precedente)*. Así, pues, cuando decimos que el alma, mientras se considera a sí misma, imagina su impotencia, no decimos nada más, sino que mientras el alma se esfuerza en imaginar algo que sienta su potencia de obrar, este esfuerzo suyo es reprimido, o sea *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)* se entristece. C.Q.D.

Corolario: Esta tristeza se sustenta más y más si el alma imagina ser vituperada por los otros; lo que se demuestra de la misma manera que el Corolario de la Proposición 53 de esta parte.

ESCOLIO: Esta tristeza acompañada por la idea de nuestra flaqueza, se llama *humildad*; pero la alegría que nace de nuestra propia consideración se denomina *amor propio* o *satisfacción de sí mismo*. Y puesto que esta alegría se repite todas las veces que el hombre considera sus virtudes o su potencia de obrar, luego, de aquí también proviene que cada cual se apresure a narrar sus hazañas y a ostentar tanto las fuerzas de su cuerpo como las de su ánimo y por este motivo se molesten unos a otros. De donde a su vez se sigue que los hombres son por naturaleza envidiosos *(véase el Escolio de la Proposición 24 y el Escolio de la Proposición 32 de esta parte)*, o sea, que se gozan en la flaqueza de sus iguales y, por el contrario, se entristecen de la virtud de éstos. Pues todas las veces que cada cual imagina sus propias acciones es afectado de alegría *(por la Proposición 53 de esta parte)*, y tanto mayor cuanto más perfección expresan sus acciones y más distintamente las imagina, esto es *(por lo que se ha dicho en el*

Escolio 1 de la Proposición 40 de la parte II), cuanto más pueda distinguirlas de las otras y considerarlas como cosas singulares. Por lo que cada cual se gozará sobremanera en la consideración de sí mismo cuando observe en sí algo que niega de los demás. Pero si lo que afirma de sí lo pone en relación con la idea universal del hombre o del animal, no se gozará tanto; y, por el contrario, se entristecerá si imagina que sus acciones, comparadas con las de los otros, son más débiles; y esta tristeza *(por la Proposición 28 de esta parte)*, se esforzará en alejarla, interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, o adornando, cuanto pueda, las suyas. Es evidente, pues, que los hombres son por naturaleza propensos al odio y a la envidia; a lo cual contribuye la educación misma. Pues los padres suelen incitar a los hijos a la virtud con el solo aguijón del honor y de la envidia. Pero quizá subsista alguna duda, porque no es raro que admiremos las virtudes de los hombres y los veneremos. Para alejar, pues, esta duda añadiré el siguiente Corolario.

Corolario: Nadie envidia la virtud de otro cualquiera, sino la de su igual.

Demostración: La envidia es el odio mismo *(véase el Escolio de la Proposición 24 de esta parte)*, o sea *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta parte)*, una tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, una afección por la cual es reprimida la potencia de obrar o el esfuerzo del hombre. Pero el hombre *(por el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)* no se esfuerza en hacer ni desea hacer sino lo que, dada su naturaleza, puede seguirse de ella; luego, el hombre no deseará predicar de sí ninguna potencia de obrar o (lo que es lo mismo) ninguna virtud que sea propia de la naturaleza de otro y ajena a la suya; por tanto, su deseo no puede ser reprimido, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, el hombre no puede entristecerse por considerar alguna virtud en otro distinto a él, y, por consiguiente, tampoco podrá envidiarlo. Pero sí ciertamente a su igual, a quien se supone de la misma naturaleza que la suya. C.Q.D.

ESCOLIO: Pues, cuando hemos dicho antes, en el Escolio de la Proposición 52 de esta parte, que nosotros veneramos a un hombre porque admiramos su prudencia, su fortaleza, etc., esto sucede *(como es evidente por la misma Proposición)* porque imaginamos que tales virtudes las posee singularmente y no como comunes a nuestra naturaleza; así, no se las envidiaremos como no envidiamos la altura a los árboles, la valentía a los leones, etc.

Proposición LVI

De la alegría, de la tristeza y del deseo, y, por consiguiente, de todo afecto que se compone de éstos, como la fluctuación del ánimo, o que deriva de éstos, es decir, del amor, del odio, de la esperanza, del miedo, etc., se dan tantas especies cuantas son las especies de los objetos por los cuales somos afectados.

Demostración: La alegría y la tristeza y, por consiguiente, los afectos que se componen de éstas o que derivan de éstas, son pasiones *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*; pero nosotros *(por la Proposición 1 de esta parte)*, padecemos necesariamente en cuanto tenemos ideas inadecuadas; y en cuanto las tenemos *(por la Proposición 3 de esta parte)*, sólo padecemos, esto es *(véase el Escolio 1 de la Proposición 40 de la parte II)*, sólo padecemos necesariamente en cuanto imaginamos, o sea *(véase la Proposición 17 de la parte II con su Escolio)*, en cuanto somos afectados por un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo externo. La naturaleza, pues, de cada pasión debe explicarse necesariamente de manera que se exprese la naturaleza del objeto por el cual somos afectados. A saber: la alegría que nace, por ejemplo, del objeto A implica la naturaleza del objeto A mismo, y la alegría que nace del objeto B, la naturaleza del objeto B mismo; y, así, estos dos afectos de alegría son diferentes por naturaleza, puesto que nacen de causas de diferente naturaleza. Así también, el afecto de tristeza que nace de un objeto es diferente por naturaleza de la tristeza que nace de otra causa; lo cual también ha de entenderse del amor, del odio, de la esperanza, del miedo, de la fluctuación del ánimo, etc.; y, por ende, se dan necesariamente tantas especies de alegría, de tristeza, de amor, de odio, etc., cuantas son las especies de los objetos por los cuales somos afectados. Pero el deseo es la esencia misma o la naturaleza de cada cual en cuanto se la concibe como determinada por una disposición dada cualquiera a obrar algo *(véase el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)*; luego según cada cual es afectado por causas externas de tal o cual especie de alegría, de tristeza, de amor, de odio, etc., esto es, según su naturaleza esté dispuesta de tal o cual modo, así su deseo será una vez tal, otra vez cual, y es necesario que la naturaleza de un deseo difiera tanto de la naturaleza del otro cuanto difieren entre sí los afectos de los cuales nace cada deseo. Se dan, pues, tantas especies de deseo cuantas son las especies de alegría, de tristeza, de amor, etc., y, por consiguiente *(por lo ya mostrado)*, cuantas son las especies de objetos por los cuales somos afectados. C.Q.D.

ESCOLIO: Entre las especies de afectos que *(por la Proposición precedente)* deben ser muy numerosas, son notorias la *gula*, la *embriaguez*, la *lujuria*, la *avaricia* y la *ambición*, que no son sino nociones del amor o del deseo que explican la naturaleza de uno y otro afecto por los objetos a los cuales se refieren. Pues, por gula, embriaguez, lujuria, avaricia y ambición no entendemos nada más que el inmoderado amor o deseo de comer, de beber, de ayuntarse, de riquezas y de gloria. Además, estos afectos, en cuanto los distinguimos de otros por el solo objeto al que se refieren, no tienen contrarios; pues la *templanza*, que solemos oponer a la gula y la *sobriedad* a la embriaguez, y en fin, la *castidad* a la lujuria, no son afectos o pasiones, sino que indican la potencia del ánimo que gobierna esos afectos. Por lo demás, no puedo explicar aquí las demás especies de afectos *(porque son tantas como las especies de objetos)*, y, aunque lo pudiese, no es necesario. Pues, para lo que nos proponemos, a saber, determinar las fuerzas de los afectos y la potencia del alma sobre éstos, nos basta tener la definición general de cada afecto. Nos basta, repito, entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, para que podamos determinar cuál es y cuán grande la potencia del alma para gobernar y reprimir los afectos. Pues, aunque haya una gran diferencia entre tal o cual afecto de amor, de odio o de deseo, por ejemplo, entre el amor a los hijos y el amor a la esposa, no necesitamos, sin embargo, conocer estas diferencias ni indagar más a fondo la naturaleza y el origen de los afectos.

Proposición LVII

Cualquier afecto de un individuo se diferencia tanto del afecto de otro, cuanto la esencia del uno difiere de la esencia del otro.

Demostración: Esta Proposición es evidente por el Axioma 1 que se ve a continuación del Lema 3 del Escolio de la Proposición 13 de la parte II. Pero, no obstante, la demostraremos por las definiciones de los tres afectos primitivos.

Todos los afectos se refieren al deseo, a la alegría o a la tristeza, como lo muestran las definiciones que hemos dado de ellos. Pero el deseo es la naturaleza misma o la esencia de cada cual *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)*; luego, el deseo de cada individuo se diferencia tanto del deseo de otro, cuanto la naturaleza o la esencia del uno difiere de la esencia del otro. Además, la alegría y la tristeza son pasiones por la cuales es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida la potencia o el esfuerzo de

cada cual para perseverar en su ser *(por la Proposición 11 de esta parte y su Escolio)*. Pero por esfuerzo para perseverar en su ser, en cuanto se refiere a la vez al alma y al cuerpo, entendemos el apetito y el deseo *(véase el Escolio de la Proposición 9 de esta parte)*; luego, la alegría y la tristeza es el deseo mismo o el apetito en cuanto es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas externas, esto es *(por el mismo Escolio)*, la naturaleza misma de cada cual; y, así, la alegría o tristeza de cada cual se diferencia también tanto de la alegría o tristeza de otro, cuanto la naturaleza o la esencia del uno difiere de la esencia del otro; y, por consiguiente, cualquier afecto de un individuo se diferencia tanto del afecto del otro, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: De aquí se sigue que los afectos de los animales que se dicen irracionales (pues de ninguna manera podemos dudar de que los brutos sienten, una vez que hemos conocido el origen del alma) difieren tanto de los afectos de los hombres, cuanto su naturaleza difiere de la naturaleza humana. El caballo y el hombre son impelidos, ciertamente, por la lujuria de procrear; pero el primero por una lujuria equina, el segundo, en cambio, por una lujuria humana. Así también las lujurias y los apetitos de los insectos, de los peces y de las aves deben ser diferentes unos de otros. Aunque cada individuo viva, pues, contento de su naturaleza tal como está constituida, y se goce en ella, sin embargo, esa vida de la que cada cual está contento y su gozo no son nada más que la idea o el ánimo de ese mismo individuo; y, por tanto, el gozo del uno se diferencia tanto, por su naturaleza, del gozo del otro, cuanto la esencia del uno difiere de la esencia del otro. En fin, de la Proposición precedente se sigue que tampoco es pequeña la diferencia que hay entre el gozo por el cual es conducido, por ejemplo, un ebrio y el gozo que posee al filósofo; lo cual he querido advertir aquí de paso. Y todo esto sobre los afectos que se refieren al hombre en cuanto padece. Me resta añadir algunas palabras sobre los que se se refieren a él en cuanto obra.

Proposición LVIII

Aparte de la alegría y del deseo, que son pasiones, se dan otros afectos de alegría y deseo, que se refieren a nosotros en cuanto obramos.

Demostración: Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra *(por la Proposición 53 de esta parte)*; ahora bien, el alma se

considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera o adecuada *(por la Proposición 43 de la parte II)*. Pero el alma concibe ciertas ideas adecuadas *(por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*. Luego, también se alegra en cuanto concibe ideas adecuadas, esto es *(por la Proposición 1 de esta parte)*, en cuanto obra. Además, el alma lo mismo en cuanto tiene ideas claras y distintas que en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser *(por la Proposición 9 de esta parte)*. Pero por esfuerzo entendemos el deseo *(por el Escolio de la misma Proposición)*; luego, el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea *(por la Proposición 1 de esta parte)* en cuanto obramos. C.Q.D.

Proposición LIX

Entre todos los afectos que se refieren al alma en cuanto obra no se dan otros que los que se refieren a la alegría o al deseo.

Demostración: Todos los afectos se refieren al deseo, a la alegría o a la tristeza, como lo muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Pero entendemos por tristeza la disminución o represión de la potencia de pensar del alma *(por la Proposición 11 de esta parte y su Escolio)*; y así, en cuanto el alma se entristece, su potencia de entender, esto es, de obrar *(por la Proposición 1 de esta parte)* se disminuye o reprime; por consiguiente, ninguna clase de afectos de tristeza pueden referirse al alma en cuanto obra, sino sólo afectos de alegría y deseo que *(por la Proposición precedente)* también se refieren al alma en cuanto obra. C.Q.D.

ESCOLIO: Todas las acciones que se siguen de los afectos que se refieren al alma en cuanto entiende, las relaciono con la *fortaleza*, a la que divido en firmeza y generosidad. Pues, por firmeza entiendo *el deseo por el que cada cual se esfuerza en conservar su ser por el solo dictamen de la razón*. Pero entiendo por *generosidad el deseo por el que cada cual se esfuerza, por el solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y en estrechar amistad con ellos*. Las acciones que se proponen sólo la utilidad del agente, las refiero, pues, a la firmeza y las que se proponen también la utilidad de los otros, a la generosidad. La templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo frente a los peligros, etc., son, pues, especies de firmeza; la modestia, la clemencia, etc., en cambio, son especies de generosidad.

Y con esto creo que he explicado y mostrado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo que nacen de la combinación de los tres afectos primitivos, a saber: el deseo, la alegría y la tristeza. Por lo cual es evidente que somos impelidos de muchos modos por las causas externas y que, a semejanza de las olas del mar impelidas por vientos contrarios, fluctuamos, ignorantes de nuestro porvenir y de nuestro destino. Ahora bien, dije que he mostrado sólo los principales conflictos del ánimo pero no todos los que pueden darse. En efecto, siguiendo el mismo método que hemos usado antes, podemos mostrar fácilmente que el amor está unido al arrepentimiento, al desdén, a la vergüenza, etc. Más aún, por lo ya dicho, creo que a cada cual le consta claramente que los afectos pueden combinarse unos con otros de tantos modos y de ello nacen tantas variaciones, que no puede delimitárselos con ningún número. Pero para mi designio basta con que haya enumerado sólo los principales, pues los otros, que he omitido, serían objeto más de curiosidad que de utilidad. Sin embargo, acerca del amor resta notar esto, a saber, que acontece frecuentemente que mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere por este disfrute una nueva disposición por la cual es determinado de otra manera y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y el alma comienza al mismo tiempo a imaginar otras cosas y a desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que nos suele deleitar con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Pero mientras lo disfrutamos así, el estómago se llena y el cuerpo se dispone de otra manera. Pues, si en el cuerpo, ya dispuesto de otra manera, se mantiene la imagen de ese mismo alimento porque está presente, y, en consecuencia, también se mantiene el esfuerzo o el deseo de comerlo, a este deseo o esfuerzo se opondrá esa nueva disposición, y, por consiguiente, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa; y esto es lo que llamamos *hastío* y *tedio*. Por lo demás, he pasado por alto las afecciones externas del cuerpo que se observan en los afectos, como son el temblor, la palidez, el llanto, la risa, etc., porque se refieren al cuerpo solo, sin referencia ninguna al alma. Finalmente, sobre las definiciones de los afectos se han de notar ciertas cosas y, por esto, repetiré aquí con orden esas definiciones e intercalaré entre ellas lo que se ha de observar sobre cada una.

DEFINICIONES DE LOS AFECTOS

I

El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo por una afección cualquiera dada en ella.

Explicación: Hemos dicho antes, en el Escolio de la Proposición 9 de esta parte, que el deseo es el apetito con conciencia de él y que el apetito es la esencia misma del hombre en cuanto está determinada a obrar aquello que sirve a su conservación. Pero en el mismo Escolio también he advertido que, en verdad, yo no reconocía ninguna diferencia entre el humano apetito y el deseo. Pues, sea o no consciente el hombre de su apetito, este apetito permanece, sin embargo, uno y el mismo; y, por tanto, para que no parezca que cometo una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que he procurado definirlo de tal manera que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de apetito, voluntad, deseo o impulso, los comprendiera juntamente. Hubiera podido decir, en efecto, que el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a obrar algo; pero de esta definición *(por la Proposición 23 de la parte II)* no se seguiría que el alma pudiese ser consciente de su deseo o apetito. Por tanto, a fin de incluir la causa de esta conciencia ha sido necesario *(por la misma Proposición)* añadir: *en cuanto es determinada por una afección cualquiera dada en ella*, etc. Pues, por afección de la esencia humana entendemos cualquier disposición de esta esencia, ora sea innata, ora adquirida, ora sea concedida por el solo atributo del Pensamiento, ora por el solo atributo de la Extensión, ora se la refiera, en fin, a ambos al mismo tiempo. Entiendo, pues, aquí bajo la denominación de deseo todos los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que según la diversa disposición del mismo hombre son diversos y no raramente tan opuestos unos a otros, que el hombre es arrastrado en diversos sentidos y no sabe hacia dónde inclinarse.

II

La *alegría* es la transición del hombre de una menor a una mayor perfección.

III

La *tristeza* es la transición del hombre de una mayor a una menor perfección.

Explicación: Digo transición, pues la alegría no es la perfección misma. En efecto, si el hombre naciera con la perfección a la cual pasa, la poseería sin el

afecto de la alegría, lo cual se ve con más claridad aún en el afecto de la tristeza, que es contrario a aquél. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en la transición a una menor perfección, pero no en la menor perfección misma, ya que el hombre no puede entristecerse en cuanto es partícipe de alguna perfección. Y tampoco podemos decir que la tristeza consista en la privación de una mayor perfección, pues la privación no es nada, pero el afecto de la tristeza es un acto, y por esta razón no puede ser otro que el acto de pasar a una menor perfección, esto es, el acto por el cual es disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre *(véase el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*. Por lo demás, omito las definiciones del júbilo, del placer, de la melancolía y del dolor, porque se refieren eminentemente al cuerpo, y no son sino especies de alegría o de tristeza.

IV

La *admiración* es la imaginación de alguna cosa en la cual el alma permanece absorta, porque esta imaginación singular no tiene ninguna conexión con las demás. *Véase la Proposición 52 de esta parte con su Escolio*.

Explicación: En el Escolio de la Proposición 18 de la parte II, hemos mostrado cuál es la causa por la que el alma cae de una manera brusca de la consideración de una cosa al pensamiento de otra, a saber: porque las imágenes de estas cosas están encadenadas entre sí y ordenadas de tal manera que una se sigue de la otra; y esto, ciertamente, no puede concebirse cuando la imagen de la cosa es nueva, porque el alma quedará absorta entonces en la consideración de esta cosa hasta que sea determinada por otras causas a pensar en otras cosas. Así, pues, la imaginación de una cosa nueva, considerada en sí, es de la misma naturaleza que las demás; y por este motivo yo no cuento la admiración entre los afectos, ni veo por qué habría de hacerlo, puesto que esta distracción del alma no nace de ninguna causa positiva que la distraiga de otras cosas, sino solamente porque falta la causa por la cual el alma sea determinada a pasar de la consideración de una cosa a pensar otras. Reconozco, por tanto *(como he advertido en el Escolio de la Proposición 11 de esta parte)*, sólo tres afectos primitivos o primarios, a saber: la alegría, la tristeza y el deseo; y si he dicho algunas palabras acerca de la admiración no ha sido por ninguna otra causa sino porque, como la ha establecido el uso, ciertos afectos que derivan de los tres primitivos se suelen indicar con otros nombres cuando se relacionan con los objetos que admiramos; y esta razón me mueve igualmente a añadir aquí también la definición del

desprecio.

V

El *desprecio* es la imaginación de alguna cosa que toca tan poco al alma, que el alma misma, por la presencia de la cosa, es movida a imaginar lo que en la cosa misma no existe, más bien que lo que en ella existe. *(Véase el Escolio de la Proposición 52 de esta parte.)*

Las definiciones de la veneración y del desdén las omito aquí, porque ningún afecto, que yo sepa, deriva su nombre de éstos.

VI

El *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa externa.

Explicación: Esta definición explica con bastante claridad la esencia del amor; pero la de los autores que lo definen diciendo: «el amor es la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada», no expresa la esencia del amor, sino una propiedad de éste; y porque la esencia del amor no ha sido suficientemente percibida por estos autores, por eso tampoco pudieron tener un concepto claro de su propiedad; y a esto se debe que todos hayan juzgado que tal definición era extremadamente oscura. Pero es de notar que cuando digo que el amante tiene la propiedad de unirse por su voluntad a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento, una deliberación o un libre decreto del ánimo *(pues en la Proposición 48 de la parte II hemos demostrado que esto es ficticio)*, ni tampoco el deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente, ni el de perseverar en su presencia cuando está presente; en efecto, el amor puede concebirse sin este ni aquel deseo; sino que entiendo por voluntad la satisfacción que se produce en el amante por la presencia de la cosa amada, satisfacción por la cual la alegría del amante es fortalecida o, al menos, sustentada.

VII

El *odio* es una tristeza acompañada por la idea de una causa externa.

Explicación: Lo que se ha de notar aquí se percibe fácilmente por lo dicho en la

Explicación de la precedente Definición. *Véase, además, el Escolio de la Proposición 13 de esta parte*.

VIII

La *propensión* es una alegría acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de alegría.

IX

La *aversión* es una tristeza acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de tristeza. *Sobre esto véase el Escolio de la Proposición 15 de esta parte*.

X

La *devoción* es el amor hacia aquel que admiramos.

Explicación: Que la admiración nace de la novedad de una cosa, lo hemos demostrado en la Proposición 52 de esta parte. Si, pues, acontece que imaginamos a menudo lo que admiramos, dejaremos de admirarlo; y así vemos que el afecto de la devoción degenera fácilmente en simple amor.

XI

La *irrisión* es una alegría nacida de que imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos.

Explicación: En cuanto despreciamos la cosa que odiamos, negamos su existencia *(véase el Escolio de la Proposición 52 de esta parte)*, y *(según la Proposición 20 de esta parte)* nos alegramos. Pero, puesto que suponemos, sin embargo, que el hombre le tiene odio a aquello de que hace irrisión, se sigue que esta alegría no es sólida *(véase el Escolio de la Proposición 47 de esta parte)*.

XII

La *esperanza* es una alegría inconstante nacida de la idea de una cosa futura o pretérita de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto.

XIII

El *miedo* es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos hasta cierto punto. *Véase acerca de esto el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta parte*.

Explicación: De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto, quien está pendiente de la esperanza y duda de que suceda una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de una cosa futura, y, por tanto, se entristece *(por la Proposición 19 de esta parte)*, y, por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza tiene miedo de que la cosa suceda. Pero el que, por el contrario, tiene miedo, esto es, el que duda de que suceda la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la cosa; y, por tanto *(por la Proposición 20 de esta parte)*, se alegra, y en consecuencia, tiene esperanza de que no suceda.

XIV

La *seguridad* es una alegría nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda.

XV

La *desesperación* es una tristeza nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda.

Explicación: De la esperanza nace, pues, la seguridad y del miedo la desesperación, cuando ha desaparecido la causa para dudar de que suceda la cosa; esto proviene de que el hombre imagina que la cosa pretérita o futura está ahí y la considera como presente, o de que imagina otras que excluyen la existencia de aquellas cosas que le inspiraban duda. Pues aunque nunca podemos

estar ciertos de que sucedan las cosas singulares *(por el Corolario de la Proposición 35 de la parte II)*, puede acontecer, sin embargo, que no dudemos de que sucedan. En efecto, hemos mostrado ya *(véase el Escolio de la Proposición 49 de la parte II)* que una cosa es no dudar de algo y otra es tener certeza de ello; y, por tanto, puede acontecer que por la imagen de una cosa pretérita o futura seamos afectados con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente, como hemos demostrado en la Proposición 18 de esta parte; véase ésta con su Escolio.

XVI

El *gozo* es una alegría, acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase.

XVII

El *remordimiento de conciencia* es una tristeza acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase.

XVIII

La *conmiseración* es una tristeza acompañada por la idea de un mal que ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros. *(Véase el Escolio de la Proposición 22 y el Escolio de la Proposición 27 de esta parte.)*

Explicación: Entre la conmiseración y la misericordia parece que no hay ninguna diferencia a no ser quizá que la conmiseración concierne a un afecto singular, en cambio, la misericordia, al hábito de él.

XIX

La *aprobación* es el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro.

XX

La *indignación* es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro.

Explicación: Sé que estos nombres, según el uso común, significan otra cosa. Pero mi designio no es explicar la significación de las palabras sino la naturaleza de las cosas, y designar éstas con aquellos vocablos cuya significación, establecida por el uso, no se aleje enteramente de la significación con que quiero emplearlas. Creo que bastará con advertirlo una sola vez. Además, véase la causa de estos afectos en el Corolario 1 de la Proposición 27 y en el Escolio de la Proposición 22 de esta parte.

XXI

La *sobreestimación* es estimar a alguien, por amor, en más de lo justo.

XXII

El *menosprecio* es estimar a alguien, por odio, en menos de lo justo.

Explicación: La sobreestimación es, pues, un efecto o propiedad del amor, y el menosprecio, del odio; y así la *sobreestimación* también puede definirse diciendo que es *el amor, en cuanto afecta al hombre de tal manera que estima a la cosa amada en más de lo justo*, y, el *menosprecio*, por el contrario, que es *el odio, en cuanto afecta al hombre de tal manera que estima a aquello a lo cual le tiene odio en menos de lo justo*. Véase sobre esto el Escolio de la Proposición 26 de esta parte.

XXIII

La *envidia* es el odio en cuanto afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad de otro, y, por el contrario, se goza en el mal de otro.

Explicación: A la envidia se opone comúnmente la misericordia; la que, por ende, a pesar de la significación de la palabra, puede definirse así:

XXIV

La *misericordia* es el amor, en cuanto afecta al hombre de tal manera que se goza en el bien de otro, y, por el contrario, se entristece con el mal de otro.

Explicación: Acerca de la envidia, véase además el Escolio de la Proposición 24 y el Escolio de la Proposición 32 de esta parte. Y éstos son los afectos de alegría y de tristeza a los que acompaña la idea de una cosa externa como causa, por sí o por accidente. Paso de aquí a los otros afectos, a los cuales acompaña la idea de una cosa interna como causa.

XXV

La *satisfacción de sí mismo* es una alegría nacida de que el hombre se considera a sí mismo y considera su propia potencia de obrar.

XXVI

La *humildad* es una tristeza nacida de que el hombre considera su propia impotencia o flaqueza.

Explicación: La satisfacción de sí mismo se opone a la humildad, en cuanto entendemos por tal satisfacción una alegría que nace de que consideramos nuestra potencia de obrar; pero en cuanto también entendemos por tal una alegría acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por un libre decreto del alma, entonces se opone al arrepentimiento, que definimos así:

XXVII

El *arrepentimiento* es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por un libre decreto del alma.

Explicación: Hemos mostrado las causas de estos afectos en el Escolio de la Proposición 51 de esta parte, y en las Proposiciones 53, 54 y 55 de esta parte y el Escolio de la última. Y sobre el libre decreto del alma véase el Escolio de la Proposición 35 de la parte II. Pero, además, es preciso notar aquí que no es extraño que la tristeza siga en general a todos los actos que, según costumbre, se llaman malos, y la alegría a aquellos que se dicen rectos. Pues esto depende

principalmente de la educación, como lo entendemos fácilmente por lo dicho antes. Los padres, en efecto, al desaprobar los primeros, reprochándoselos a menudo a sus hijos, y, por el contrario, al aconsejarles los segundos, alabándoselos, hicieron que las conmociones de la tristeza se unieran a aquéllos; en cambio, las de la alegría a éstos. Lo cual también es confirmado por la experiencia misma. Pues la costumbre y la religión no son las mismas para todos, sino por el contrario, lo que para unos es sagrado, para otros es profano, y lo que para unos es honesto, para otros es deshonesto. Conforme, pues, ha sido educado cada cual se arrepiente de alguna acción o se gloria de ella.

XXVIII

La *soberbia* consiste en estimarse, por amor de sí, en más de lo justo.

Explicación: La soberbia difiere, pues, de la sobreestimación en que ésta se refiere a un objeto externo; la soberbia, en cambio, al hombre mismo que se estima a sí en más de lo justo. Además, así como la sobreestimación es un efecto o una propiedad del amor, así también la soberbia lo es del amor propio, que por esto a su vez puede definirse como *el amor de sí o la satisfacción de sí mismo, en cuanto afecta al hombre de tal manera que se estima a sí en más de lo justo*. Véase el escolio de la Proposición 26 de esta parte. No se da un afecto contrario a éste. Pues nadie se estima a sí mismo, por odio de sí, en menos de lo justo; más aún, nadie se estima a sí en menos de lo justo, en cuanto imagina que no puede esto o aquello. Pues todo lo que el hombre imagina que no puede lo imagina necesariamente, y esta imaginación lo dispone de tal manera que no puede realmente obrar lo que imagina que no puede. En efecto, mientras imagina que no puede esto o aquello, no se determina a obrarlo, y, por consiguiente, le es imposible obrarlo. Por el contrario, si atendemos a lo que depende de la sola opinión, podremos concebir que pueda suceder que un hombre se estime en menos de lo justo; puede suceder, en efecto, que alguien mientras considera tristemente su propia flaqueza imagine que es despreciado por todos, aun cuando los otros en nada piensan menos que en despreciarlo. Además, un hombre puede estimarse en menos de lo justo, si niega de sí mismo en el presente algo relacionado con el tiempo futuro, del cual está incierto; como cuando niega que pueda concebir nada cierto o que pueda desear u obrar nada que no sea malo o deshonesto, etc. Podemos decir, además, que alguien se estima a sí en menos de lo justo, cuando vemos que, por excesivo miedo a la vergüenza, no osa lo que osan otros iguales a él. Este afecto, que llamaré *abyección*, podemos, pues,

oponerlo a la soberbia; porque así como de la satisfacción de sí mismo nace la soberbia, así de la humildad nace la abyección, que, por ende, es definida por nosotros de esta manera:

XXIX

La *abyección* consiste en estimarse por tristeza en menos de lo justo.

Explicación: Solemos, sin embargo, a menudo oponer a la soberbia la humildad, pero entonces atendemos más bien a los efectos que a la naturaleza de una y otra. Solemos, por tanto, llamar soberbio al que se gloria demasiado *(véase el Escolio de la Proposición 30 de esta parte)*, que de sí mismo no narra más que virtudes y de los demás solamente los vicios; quiere ser preferido a todos, y se presenta finalmente con la misma gravedad y el mismo atuendo con que suelen hacerlo otros que están colocados muy por encima de él. Por el contrario, llamamos humilde al que se ruboriza fácilmente, confiesa sus vicios y narra las virtudes de los otros, cede ante todos y, en fin, anda con la cabeza baja y descuida el ataviarse. Por lo demás, estos afectos, a saber, la humildad y la abyección, son rarísimos, pues la naturaleza humana, considerada en sí misma, se opone a ellos cuanto puede *(véanse las Proposiciones 13 y 54 de esta parte)*; y por eso aquellos de quienes se cree que son los más abyectos y humildes, son generalmente los más ambiciosos y envidiosos.

XXX

La *gloria* es una alegría acompañada por la idea de alguna acción nuestra que imaginamos que los demás alaban.

XXXI

La *vergüenza* es una tristeza acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos que los demás vituperan.

Explicación: Acerca de esto, véase el Escolio de la Proposición 30 de esta parte. Pero aquí ha de notarse la diferencia que hay entre la vergüenza y el pudor. La vergüenza, en efecto, es una tristeza que sigue a una acción de la cual uno se

ruboriza. El pudor, en cambio, es el miedo o el temor de la vergüenza, por lo que el hombre se abstiene de hacer lo que es deshonesto. Al pudor se suele oponer la *impudicia*, que, en realidad, no es un afecto, como mostraré en su lugar; pero las denominaciones de los afectos (como ya he advertido) se refieren más bien al uso de aquellas que a la naturaleza de éstos. Y así he acabado de explicar, como me había propuesto, los afectos de la alegría y de la tristeza. Paso, pues, a aquellos afectos que refiero al deseo.

XXXII

La *nostalgia* es el deseo o apetito de poseer una cosa, sustentado por el recuerdo de esta cosa y al mismo tiempo reprimido por el recuerdo de otras cosas que excluyen la existencia de la cosa apetecida.

Explicación: Cuando nos acordamos de alguna cosa, como ya lo hemos dicho a menudo, por ello mismo nos disponemos a considerarla con el mismo afecto con que la consideraríamos si estuviera ahí presente; pero esta disposición o esfuerzo, en el estado de vigilia, es cohibido generalmente por las imágenes de las cosas que excluyen la existencia de aquella de que nos acordamos. Así, pues, cuando recordamos una cosa que nos ha afectado con algún género de alegría, por eso mismo nos esforzamos en considerarla, con igual afecto de alegría, como presente; y este esfuerzo es cohibido al punto por el recuerdo de las cosas que excluyen la existencia de aquella otra. Por lo cual, la nostalgia es en realidad una tristeza que se opone a esa alegría que nace de la ausencia de una cosa que odiamos; sobre esto véase el Escolio de la Proposición 47 de esta parte. Pero como la palabra *nostalgia* parece referirse a un deseo, refiero, pues, este afecto a los afectos del deseo.

XXXIII

La *emulación* es el deseo de una cosa que se engendra en nosotros porque imaginamos que otros tienen el mismo deseo.

Explicación: El que huye porque ve a los otros huir, o el que teme porque ve a los otros temer, o también aquel que al ver a otro quemarse la mano, retira la suya y aparta su cuerpo como si se hubiera quemado la propia mano, decimos que imita, ciertamente, el afecto de otro, pero no que lo emula; y no porque

sepamos que hay una causa para la emulación y otra para la imitación, sino porque el uso ha hecho que llamemos émulo sólo al que imita lo que juzgamos que es honesto, útil o agradable. Por lo demás, sobre la causa de la emulación, véase la Proposición 27 de esta parte con su Escolio. Mas ¿por qué a este afecto se une generalmente la envidia? Sobre esto véase la Proposición 32 de esta parte con su Escolio.

XXXIV

El *agradecimiento* o *gratitud* es un deseo o afán de amor con que nos esforzamos en hacer bien a aquel que nos ha hecho un bien, con igual afecto de amor. *Véase la Proposición 39 con el Escolio de la Proposición 41 de esta parte*.

XXXV

La *benevolencia* es un deseo de hacer bien a aquel por quien sentimos conmiseración. *Véase el Escolio de la Proposición 27 de esta parte*.

XXXVI

La *ira* es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos. Véase Proposición 39 de esta parte.

XXXVII

La *venganza* es un deseo que nos incita, por odio recíproco, a hacer mal a quien, afectado por igual afecto, nos ha inferido un daño. Véase el Corolario 2 de la Proposición 40 de esta parte con su Escolio.

XXXVIII

La *crueldad* o *sevicia* es un deseo por el cual alguien es incitado a hacerle mal a quien amamos o a aquel por quien sentimos conmiseración.

Explicación: A la crueldad se opone la clemencia, que no es una pasión, sino una potencia del ánimo por la cual el hombre domina la ira y la venganza.

XXXIX

El *temor* es un deseo de evitar un mal mayor, del que tenemos miedo, mediante otro menor. Véase el Escolio de la Proposición 39 de esta parte.

XL

La *audacia* es un deseo por el cual alguien es incitado a hacer algo corriendo un peligro que sus iguales tienen miedo de arrostrar.

XLI

La *pusilanimidad*, se dice, es propia de aquel cuyo deseo es reprimido por el temor de un peligro que sus iguales osan arrostrar.

Explicación: La pusilanimidad no es, pues, nada más que el miedo de algún mal al que la mayoría no suele tenerle miedo; por lo cual no la refiero a los afectos del deseo. He querido, sin embargo, explicarla aquí, porque, en cuanto atendemos al deseo, se opone realmente al afecto de la audacia.

XLII

La *consternación*, se dice, es propia de aquel cuyo deseo de evitar un mal es reprimido por la admiración que le produce el mal que teme.

Explicación: La consternación es, pues, una especie de pusilanimidad. Pero, como nace de un doble temor, puede, por tanto, ser definida más cómodamente diciendo que *es el miedo que mantiene a un hombre de tal manera estupefacto o fluctuante, que no puede alejar el mal*. Digo *estupefacto*, en cuanto entendemos que su deseo de alejar el mal es reprimido por la admiración. Pero digo *fluctuante*, en cuanto concebimos que su deseo es reprimido por el temor de otro mal que lo atormenta igualmente; de donde resulta que no sabe a cuál de los dos

alejar. Acerca de esto véase el Escolio de la Proposición 39 y el Escolio de la Proposición 52 de esta parte. Además, sobre la pusilanimidad y la audacia véase el Escolio de la Proposición 51 de esta parte.

XLIII

La *humanidad* o *modestia* es un deseo de hacer aquello que agrada a los hombres y de abstenerse de aquello que les desagrada.

XLIV

La *ambición* es un deseo inmoderado de gloria.

Explicación: La ambición es un deseo por el cual son sustentados y fortificados todos los afectos *(por las Proposiciones 27 y 31 de esta parte)* y, por tanto, este afecto difícilmente puede ser vencido. Pues todo el tiempo que un hombre es poseído por algún deseo, es poseído al mismo tiempo, necesariamente, por la ambición. *Aun los mejores*, dice Cicerón, *son muy atraídos por la gloria. Incluso los filósofos que escriben libros sobre el desprecio de la gloria, inscriben en ellos su nombre*, etc.

XLV

La *gula* es un deseo inmoderado o también amor de comer.

XLVI

La *embriaguez* es un deseo inmoderado y amor de beber.

XLVII

La *avaricia* es un deseo inmoderado y amor de riquezas.

XLVIII

La *lujuria* es también un deseo y amor de ayuntamiento carnal.

Explicación: Este deseo de ayuntamiento, tanto si es moderado como si no lo es, suele ser llamado lujuria. Además, estos últimos cinco afectos *(como he advertido en el Escolio de la Proposición 56 de esta parte)* no tienen contrarios. Pues la modestia es una especie de ambición acerca de la cual véase el Escolio de la Proposición 29 de esta parte. Además, ya he advertido que la templanza, la sobriedad y la castidad indican la potencia del alma, pero no su pasión. Y aunque puede suceder que un hombre avaro, ambicioso o tímido se abstenga de un exceso de comida, bebida o coito, la avaricia, la ambición y la timidez no son, sin embargo, contrarios a la gula, la embriaguez o la lujuria. Pues el avaro anhela la mayor parte de las veces hartarse de comida y bebida ajenas. En cambio, el ambicioso, mientras tenga la esperanza de no ser descubierto, no se moderará en nada y si vive entre ebrios y lúbricos, precisamente, por el hecho de ser ambicioso, se inclinará más a los mismos vicios. El tímido, en fin, hace lo que no quiere, pues, aunque, para evitar la muerte, arroje sus riquezas al mar sigue siendo, sin embargo, avaro; y si el lúbrico está triste porque no puede satisfacer su deseo, no deja de ser lúbrico, por esto; y, en general, tales afectos no conciernen tanto a los actos mismos de comer, beber, etc., cuanto al apetito mismo y al amor de esos actos. Nada, pues, puede oponerse a estos afectos, aparte de la generosidad y la firmeza, de las cuales hablaré más adelante.

Las definiciones de los celos y demás fluctuaciones del ánimo las paso en silencio, tanto porque nacen de una combinación de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque la mayoría de ellos no tienen nombre; lo cual prueba que para la práctica de la vida es suficiente conocerlas sólo en general. Además, por las definiciones de los afectos que hemos explicado, es evidente que todos nacen del deseo, de la alegría o de la tristeza, o más bien, no son nada más que estos tres, cada uno de los cuales suele ser designado con diversos nombres a causa de sus diversas relaciones y denominaciones extrínsecas. Si ahora queremos atender a estos tres afectos primitivos y a lo que hemos dicho antes acerca de la naturaleza del alma, podremos definir los afectos, en cuanto se refieren al alma sola, de la manera siguiente:

DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS

Un afecto que se dice pasión del ánimo es una idea confusa por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y por la cual, una vez dada la idea, el alma misma es

determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra.

Explicación: Digo, en primer lugar, que un afecto o pasión del ánimo es una *idea confusa*. Pues, hemos mostrado que el alma sólo padece *(véase la Proposición 3 de esta parte)* en cuanto tiene ideas inadecuadas o confusas. Digo, además: *por la cual el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes*. En efecto, todas las ideas que tenemos acerca de los cuerpos indican más bien la disposición actual de nuestro cuerpo *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la parte II)* que la naturaleza del cuerpo externo; pero esta idea que constituye la forma de un afecto debe indicar o expresar la disposición del cuerpo o de alguna de sus partes tal como la posee el cuerpo mismo o alguna de sus partes, y por la cual su potencia de obrar, o sea su fuerza de existir, es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida. Pero ha de notarse que cuando digo *una fuerza de existir mayor o menor que antes* no entiendo por esto que el alma compare la disposición actual del cuerpo con la pretérita, sino que la idea, que constituye la forma del afecto, afirma del cuerpo algo que implica efectivamente mayor o menor realidad que antes. Y puesto que la esencia del alma consiste *(por las Proposiciones 11 y 13 de la parte II)* en afirmar la existencia actual de su cuerpo, y como nosotros entendemos por perfección la esencia misma de una cosa, se sigue, pues, que el alma pasa a mayor o menor perfección cuando le acontece afirmar de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una realidad mayor o menor que antes. Pues, cuando he dicho antes que la potencia de pensar del alma era aumentada o disminuida, no he querido entender sino que el alma ha formado de su cuerpo o de alguna de sus partes una idea que expresa mayor o menor realidad que la que había afirmado de su cuerpo. Pues la excelencia de las ideas y la potencia actual de pensar se estiman por la excelencia del objeto. He añadido, finalmente: *y una vez dada esta idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra*, para expresar asimismo, además de la naturaleza de la alegría y de la tristeza —que la primera parte de la definición explica— la naturaleza del deseo.

---

[1] N. B. Entiéndase aquí y en las Proposiciones siguientes los hombres por los cuales no hemos experimentado ningún afecto.

[2] Ovidio, *Amores*, 11, 19. Está cambiado el orden de los versos. *(N. del T.)*

[3] N. B. Que esto puede suceder aunque el alma humana sea una parte del entendimiento divino, lo hemos mostrado en E2P11C.

CUARTA PARTE

DE LA SERVIDUMBRE HUMANA O DE LAS FUERZAS DE LOS AFECTOS

PREFACIO

A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo *servidumbre*; porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta parte la causa de esta situación, y, además, lo que tienen de bueno o de malo los afectos. Pero antes de empezar conviene hacer algunas consideraciones preliminares sobre la *perfección* y la *imperfección* y sobre lo *bueno* y lo *malo*.

El que ha decidido hacer alguna cosa y la ha llevado a cabo, dirá que su obra es perfecta, y lo dirá no sólo él, sino también cualquiera que sepa justamente o crea saber el pensamiento y la intención del autor de la obra. Por ejemplo, si alguien ve una obra (la que supongo no acabada todavía) y sabe que el propósito del autor de ella es edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta, y, al contrario, dirá que es perfecta tan pronto como vea que la obra ha sido llevada hasta el término que su autor se había propuesto darle. Pero si alguien ve una obra tal como jamás ha visto otra semejante y desconoce la intención del artífice, en verdad, no podrá saber si la obra es perfecta o imperfecta. Y tal parece haber sido el primer sentido de estos vocablos. Pero cuando los hombres empezaron a formar ideas universales y a pensar modelos de casas, edificios, torres, etc., y a preferir unos modelos a otros, sucedió que cada uno llamó *perfecto* a lo que veía concordar con la idea universal que se había formado de una cosa de tal índole, y, por el contrario, llamó *imperfecto* a lo que veía que concordaba menos con el modelo concebido por él, aunque hubiese sido ejecutado enteramente según el designio del artífice. Y no parece ser otra la razón por la cual también las cosas naturales, a saber, las que no son hechas par la mano del hombre, se llamen generalmente perfectas o imperfectas; pues los hombres suelen formar, así de las

cosas naturales como de las artificiales, ideas universales que consideran como modelos, y creen que la Naturaleza (que a su juicio nada hace sino a causa de algún fin) las toma en cuenta y se las propone como modelos. Cuando ven, pues, que en la Naturaleza sucede algo que no concuerda con el modelo que han concebido para una cosa de la misma índole, creen que la Naturaleza misma ha caído en falta o pecado y que deja imperfecta su obra. Vemos, pues, que los hombres se han acostumbrado a llamar perfectas o imperfectas las cosas naturales, más por prejuicio que por un verdadero conocimiento de estas cosas. En efecto, hemos mostrado en el Apéndice de la primera parte que la Naturaleza no obra a causa de un fin; pues el Ente eterno e infinito, al que llamamos Dios o Naturaleza, obra por la misma necesidad con que existe. Y hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la Naturaleza por la cual obra es la misma que aquella por la cual existe *(Proposición 16 de la parte 1)*. Pues la razón o la causa por la cual Dios o la Naturaleza obra y por la cual existe es una y la misma. Luego, así como no existe a causa de ningún fin, tampoco obra a causa de ningún fin; sino que de la misma manera que no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco lo tiene para obrar. Pero lo que se llama causa final no es nada más que el apetito humano mismo en cuanto se lo considera como el principio o la causa primaria de una cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de tal o cual casa ha sido habitarla, ciertamente no entendemos nada más sino que un hombre, por el hecho de haber imaginado las ventajas de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa. Por lo que el habitarla, en cuanto se considera como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que en realidad es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos. Pues son ciertamente, como ya lo hemos dicho a menudo, conscientes de sus acciones y apetitos, pero ignoran las causas por las cuales son determinados a apetecer algo. Además, en cuanto a lo que se dice vulgarmente, a saber, que la Naturaleza cae alguna vez en falta o peca y produce entonces cosas imperfectas, lo cuento entre las ficciones de que he tratado en el Apéndice de la primera parte. La perfección y la imperfección son, pues, en realidad, solamente, modos de pensar, es decir, nociones que solemos forjar porque comparamos entre sí los individuos de la misma especie o del mismo género: y por esto he dicho antes *(Definición 6 de la parte II)* que por realidad y perfección entendía la misma cosa. En efecto, solemos referir todos los individuos de la Naturaleza a un solo género, que se llama absolutamente general, a saber, la noción del ente, que pertenece absolutamente a todos los individuos de la Naturaleza. Así, pues, en cuanto referimos los individuos de la Naturaleza a este género, y los comparamos unos con otros, y descubrimos que unos tienen más entidad o realidad que otros, entonces decimos que unos son

más perfectos que otros; y en cuanto les atribuimos algo que implica negación, coma límite, fin, impotencia, etc., entonces los llamamos imperfectos, porque no afectan nuestra alma de la misma manera que aquellos que denominamos perfectos, y no porque les falte algo que sea suyo o porque la Naturaleza haya pecado. En efecto, a la naturaleza de una cosa no le compete nada sino lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente sucede necesariamente.

Por lo que atañe a lo bueno y a lo malo, tampoco indican nada positivo en las cosas, por lo menos consideradas en sí mismas, y no son sino modos de pensar o nociones que formamos porque comparamos las cosas unas con otras. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico, mala para el afligido; para el sordo, en cambio, no es ni buena ni mala. Pero aunque esto sea así, hemos de conservar, sin embargo, estos vocablos. Pues ya que deseamos formar una idea del hombre que sea como un modelo de la naturaleza humana que contemplamos nos será útil conservar esos mismos vocablos con el sentido que he dicho. Así, pues, entenderé en lo que sigue por bueno, aquello que sabemos ciertamente que es un medio para acercarnos más y más al modelo de la naturaleza humana que nos hemos propuesto. Por malo, en cambio, entiendo aquello que sabemos ciertamente que nos impide reproducir ese mismo modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o menos perfectos, según se aproximen más o menos a ese mismo modelo. Pues ha de notarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa de una perfección menor a otra mayor, y viceversa, no entiendo por esto que de una esencia o forma se mude en otra, pues un caballo, por ejemplo, se destruye tanto si se muda en hombre como en insecto, sino que concebimos que su potencia de obrar, tal como se la entiende por su naturaleza, se aumenta o disminuye. En fin, entenderé por perfección en general, como ya lo he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto existe y opera de un cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración. Pues ninguna cosa singular puede llamarse más perfecta porque haya perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede determinarse por su esencia, puesto que la esencia de las cosas no implica ningún tiempo cierto y determinado de existencia, sino que una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que empezó a existir, de manera que en esto todas son iguales.

DEFINICIONES

I. Por bueno, entenderé lo que sabemos ciertamente que nos es útil.

II. Por malo, en cambio, lo que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores de algún bien.

(Sobre esto, véase el precedente prefacio en su parte final.)

III. Llamo contingentes a las cosas singulares en cuanto, si atendemos a su sola esencia, no encontramos nada que siente necesariamente su existencia o que la excluya necesariamente.

IV. Llamo posibles a estas mismas cosas singulares en cuanto, si atendemos a las causas por las cuales deben ser producidas, no sabemos si tales causas están determinadas a producirlas.

(En el Escolio 1 de la Proposición 33 de la parte I, no he establecido ninguna diferencia entre posible y contingente, porque allí no era necesario distinguir esto con exactitud.)

V. Por afectos contrarios, entenderé en lo que sigue aquellos que arrastran al hombre en diversas direcciones, aunque sean del mismo género, como la gula y la avaricia, que son especies de amor; y son contrarios, no por naturaleza, sino por accidente.

VI. Lo que entenderé por afecto hacia una cosa futura, presente y pretérita, lo he explicado en los Escolios 1 y 2 de la Proposición 18 de la parte III; véaselos.

(Pero ha de notarse aquí, además, que así como no podemos imaginar distintamente una distancia de lugar más allá de cierto límite, tampoco podemos hacerlo con una distancia de tiempo; es decir, así como todos los objetos que distan más de doscientos pies de nosotros, o sea, cuya distancia del lugar en que estamos excede la que imaginamos distintamente, solemos imaginarlos a igual distancia de nosotros, como si estuviesen en el mismo plano; así también, todos los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente los imaginamos a igual distancia del presente y los referimos, en cierta manera, a un solo

momento del tiempo.)

VII. Por el fin a causa del cual hacemos algo, entiendo el apetito.

VIII. Por virtud y potencia entiendo lo mismo; esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)*, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza.

AXIOMA

En el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquélla puede ser destruida.

Proposición I

Nada de lo que una idea falsa tiene de positivo se quita por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero.

Demostración: La falsedad consiste en la sola privación de conocimiento que implican las ideas inadecuadas *(por la Proposición 35 de la parte II)*, y éstas no tienen nada positivo en virtud de lo cual se digan falsas *(por la Proposición 33 de la parte II)*; sino que, por el contrario, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas *(por la Proposición 32 de la parte II)*. Por consiguiente, si lo que una idea falsa tiene de positivo se quitase por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, la idea verdadera se quitaría, pues, por sí misma, lo que *(por la Proposición 4 de la parte III)* es absurdo. Luego, nada de lo que una idea, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición se entiende más claramente por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la parte II. Pues una imaginación es una idea que indica más bien la disposición actual del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo externo, no distintamente, en verdad, sino confusamente; de donde proviene que se diga que el alma yerra. Por ejemplo, cuando miramos el sol, imaginamos que dista de nosotros doscientos pies aproximadamente, en lo que nos engañamos mientras ignoramos su verdadera distancia; pero una vez conocida esta distancia, se quita el error, ciertamente, pero no la imaginación, esto es, la idea del sol que explica su naturaleza sólo en cuanto el cuerpo es afectado por él; y así, aunque

conozcamos su verdadera distancia, imaginaremos, sin embargo, que está cerca de nosotros. Pues, como hemos dicho en el Escolio de la Proposición 35 de la parte II, no imaginamos el sol tan próximo a causa de que ignoremos su verdadera distancia, sino porque el alma concibe la magnitud del sol en cuanto el cuerpo es afectado por él. Así, cuando los rayos del sol, cayendo sobre la superficie del agua, se reflejan hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviese en el agua, aunque conozcamos su verdadero lugar; y así las demás imaginaciones por las cuales es engañada el alma, ya indiquen la constitución natural del cuerpo o ya indiquen un aumento o una disminución de su potencia de obrar, no son contrarias a lo verdadero y no se desvanecen por su presencia. Sucede, por cierto, cuando tememos equivocadamente algún mal, que el temor se desvanezca al oír una noticia verdadera; pero también sucede, por el contrario, que cuando tememos un mal que ha de producirse con seguridad, el temor también se desvanezca al oír una noticia falsa; y, por tanto, las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se ofrecen otras imaginaciones más fuertes que las primeras y que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en la Proposición 17 de la parte II.

Proposición II

Padecemos, en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí y sin las otras partes.

Demostración: Se dice que padecemos, cuando en nosotros se produce algo de lo que no somos más que causa parcial *(por la Definición 2 de la parte III)*, esto es *(por la Definición 1 de la parte III)*, algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza. Padecemos, pues, en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí, y sin las otras partes. C.Q.D.

Proposición III

La fuerza con que el hombre persevera en existir es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas externas.

Demostración: Es evidente por el Axioma de esta parte. Pues dado un hombre,

se da alguna otra cosa, supongamos A, más potente; y dado A, se da, además, otra cosa, supongamos B, más potente que A misma, y así hasta el infinito; y, por ende, la potencia del hombre es definida por la potencia de otra cosa e infinitamente superada por la potencia de las causas externas. C.Q.D.

Proposición IV

Es imposible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y que no pueda padecer otras mutaciones que las que puedan entenderse por su sola naturaleza y de las cuales sea causa adecuada.

Demostración: La potencia por la que las cosas singulares y, por consiguiente, el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de Dios o sea de la Naturaleza *(por el Corolario de la Proposición 24 de la parte I)*, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse por una esencia humana actual *(por la Proposición 7 de la parte III)*. Luego, la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, esto es, de la esencia de Dios o de la Naturaleza *(por la Proposición 34 de la parte I)*. Que era lo primero. Además, si fuese posible que el hombre no pudiera padecer otras mutaciones que las que pueden entenderse por la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría *(por las Proposiciones 4 y 6 de la parte III)* que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre; y, por tanto, esto debería seguirse de una causa cuya potencia fuese finita o infinita, a saber; ya de la sola potencia del hombre, que sería, pues, potente para alejar de sí las demás mutaciones que pudiesen provenir de causas externas, ya de la potencia infinita de la Naturaleza, que dirigiría todas las cosas singulares de tal suerte que el hombre no pudiese padecer otras mutaciones que las que sirven para su conservación. Pero lo primero *(por la Proposición precedente, cuya demostración es universal y puede aplicarse a todas las cosas singulares)* es absurdo. Luego, si fuese posible que el hombre no padeciera otras mutaciones que las que pueden entenderse por la sola naturaleza del hombre mismo, y, por consiguiente *(como ya hemos mostrado)* que existiese necesariamente siempre, esto debería seguirse de la potencia infinita de Dios; y, en consecuencia *(por la Proposición 16 de la parte I)*, de la necesidad de la naturaleza divina, en cuanto se la considera afectada por la idea de un hombre, debería inferirse el orden de toda la Naturaleza, en cuanto se la concibe bajo los atributos de la Extensión y del Pensamiento; y, así *(por la Proposición 21 de la parte I)*, se seguiría que el

hombre sería infinito, lo que *(por la primera parte de esta demostración)* es absurdo. Es imposible, pues, que el hombre no padezca otras mutaciones que aquellas de las cuales sea causa adecuada. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el hombre está necesariamente sometido siempre a las pasiones, y que sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece y se acomoda a él cuanto lo exije la naturaleza de las cosas.

Proposición V

La fuerza y el crecimiento de cualquier pasión y su perseverancia en existir no se definen por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra.

Demostración: La esencia de una pasión no puede explicarse por nuestra sola esencia *(por las Definiciones 1 y 2 de la parte III)*, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)*, la potencia de una pasión no puede definirse por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que *(como se ha mostrado en la Proposición 16 de la parte II)* debe definirse necesariamente por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra. C.Q.D.

Proposición VI

La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre o su potencia del tal suerte que el afecto se adhiera pertinazmente al hombre.

Demostración: La fuerza y el crecimiento de cualquier pasión y su perseverancia en existir se definen por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra *(por la Proposición precedente)*; por tanto *(por la Proposición 3 de esta parte)*, puede superar la potencia del hombre, etc. C.Q.D.

Proposición VII

Un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.

Demostración: Un afecto, en cuanto se refiere al alma, es una idea por la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes *(por la Definición general de los afectos que se encuentra al final de la tercera parte)*. Así, pues, cuando el alma está dominada por algún afecto, el cuerpo es afectado simultáneamente por una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar. Además, esta afección del cuerpo *(por la Proposición 5 de esta parte)* recibe de su causa la fuerza de perseverar en su ser; y, por ende, no puede ser reprimida ni quitada sino por una causa corpórea *(por la Proposición 6 de la parte II)* que afecte al cuerpo con una afección contraria a la primera *(por la Proposición 5 de la parte III)* y más fuerte que ella *(por el Axioma de esta parte)*; y, por tanto *(por la Proposición 12 de la parte II)*, el alma será afectada por la idea de una afección más fuerte y contraria a la primera, esto es *(por la Definición general de los afectos)*, el alma será afectada por un afecto más fuerte y contrario al primero, es decir, que excluirá o quitará la existencia del primero; y, por ende, un afecto no puede ni quitarse ni reprimirse sino por un afecto contrario y más fuerte. C.Q.D.

Corolario: Un afecto, en cuanto se refiere al alma, no puede ni reprimirse ni quitarse sino por la idea de una afección del cuerpo contraria y más fuerte que la afección por la que padecemos. Pues el afecto por el que padecemos no puede reprimirse ni quitarse sino por un afecto más fuerte que él y contrario a él *(por la Proposición precedente)*, esto es *(por la Definición general de los afectos)*, por la idea de una afección del cuerpo más fuerte y contraria a la afección por la que padecemos.

Proposición VIII

El conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él.

Demostración: Llamamos bueno o malo lo que es útil o perjudicial para la conservación de nuestro ser *(por las Definiciones 1 y 2 de esta parte)*, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)*, lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. En cuanto *(por las Definiciones de la alegría y la tristeza que pueden verse en el Escolio de la Proposición 11 de la parte III)* percibimos, pues, que una cosa nos afecta de alegría o tristeza, la llamamos buena o mala; y, por tanto, el conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada

más que la idea de la alegría o la tristeza que se sigue necesariamente *(por la Proposición 22 de la parte II)* del afecto mismo de la alegría o la tristeza. Pero esta idea está unida al afecto del mismo modo que el alma está unida al cuerpo *(por la Proposición 21 de la parte II)*, esto es *(como se ha mostrado en el Escolio de la misma Proposición)*, esta idea no se distingue, en realidad, del afecto mismo, o sea *(por la Definición general de los afectos)*, de la idea de la afección del cuerpo, sino por el solo concepto; luego, este conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto mismo, en cuanto somos conscientes de él. C.Q.D.

Proposición IX

Un afecto cuya causa imaginamos que está ahí al presente ante nosotros es más fuerte que si imagináramos que ella no está ahí.

Demostración: Una imaginación es una idea por la cual el alma considera una cosa como presente *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición 17 de la parte II)*, pero que indica más bien la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa externa *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la parte II)*. Un afecto, pues, es *(por la Definición general de los afectos)*, una imaginación en cuanto indica la constitución del cuerpo. Pero una imaginación *(por la Proposición 17 de la parte II)* es más intensa mientras no imaginamos nada que excluya la existencia presente de la cosa externa; luego, también un afecto cuya causa imaginamos que está ahí al presente ante nosotros es más intenso o más fuerte que si imagináramos que ella no está ahí. C.Q.D.

ESCOLIO: Cuando dije antes, en la Proposición 18 de la parte III, que somos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con el mismo afecto que si la cosa que imaginamos estuviese presente, advertí expresamente que esto es verdad en cuanto atendemos a la sola imagen de la cosa misma; es, en efecto, de la misma naturaleza, hayamos imaginado o no las cosas como presentes; pero no negué que ella se vuelva más débil cuando consideramos otras cosas presentes ante nosotros que excluyen la existencia presente de la cosa futura; y no me preocupé de advertirlo entonces porque había decidido tratar en esta parte de las fuerzas de los afectos.

Corolario: La imagen de una cosa futura o pretérita, esto es, de una cosa que

consideramos en relación al tiempo futuro o pretérito, excluido el presente, es más débil, siendo iguales las demás circunstancias, que la imagen de una cosa presente; y, en consecuencia, el afecto hacia una cosa futura o pretérita, siendo iguales las demás circunstancias, es más remiso que el afecto hacia una cosa presente.

Proposición X

Por una cosa futura, que imaginamos ha de producirse pronto, somos afectados más intensamente que si imaginamos que su tiempo de existencia dista mucho más del presente; y por el recuerdo de una cosa que imaginamos que ha pasado no hace mucho tiempo, también somos afectados más intensamente, que si imagináramos que ha pasado hace mucho tiempo.

Demostración: En efecto, en cuanto imaginamos una cosa que ha de producirse pronto o que ha pasado no hace mucho tiempo, por eso mismo imaginamos algo que excluye menos la presencia de la cosa que si imagináramos que su futuro tiempo de existencia dista mucho más del presente o que ha pasado hace mucho tiempo *(como es notorio por sí)*; así, pues *(por la Proposición precedente)*, seremos afectados más intensamente por ella. C.Q.D.

ESCOLIO: De lo que hemos hecho notar acerca de la Definición 6 de esta parte, se sigue que los objetos que distan del presente un intervalo de tiempo más largo que el que podemos determinar con la imaginación, aunque entendamos que distan unos de otros un largo intervalo de tiempo, nos afectan, sin embargo, de una manera igualmente remisa.

Proposición XI

El afecto por una cosa que imaginamos como necesaria, siendo iguales las demás circunstancias, es más intenso que por una cosa posible o contingente, o sea, no necesaria.

Demostración: En cuanto imaginamos que una cosa es necesaria afirmamos su existencia; y, por el contrario, negamos la existencia de una cosa, en cuanto imaginamos que no es necesaria *(por el Escolio 1 de la Proposición 33, parte I)*;

y, por ende *(por la Proposición 9 de esta parte)* el afecto por una cosa necesaria, siendo iguales las demás circunstancias, es más intenso que por una cosa no necesaria. C.Q.D.

Proposición XII

El afecto por una cosa que sabemos no existe al presente y que imaginamos como posible, siendo iguales las demás circunstancias, es más intenso que por una cosa contingente.

Demostración: En cuanto imaginamos una cosa como contingente, no somos afectados por ninguna imagen de otra cosa que sienta la existencia de la cosa *(por la Definición 3 de esta parte)*, sino, al contrario *(por la hipótesis)*, imaginamos ciertas otras que excluyen su existencia presente. Pero, en cuanto imaginamos que una cosa es posible en lo futuro, entonces imaginamos ciertas otras que sientan su existencia *(por la Definición 4 de esta parte)*, esto es *(por la Proposición 18 de la parte III)*, que sustentan la esperanza o el miedo; y, por tanto, el afecto por una cosa posible es más vehemente. C.Q.D.

Corolario: El afecto por una cosa que sabemos no existe al presente y que imaginamos como contingente es mucho más remiso que si imagináramos que la cosa está ahí al presente ante nosotros.

Demostración: El afecto por una cosa que imaginamos existe al presente es más intenso que si imagináramos esa cosa como futura *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)* y mucho más vehemente que si imagináramos que ese tiempo futuro dista mucho del presente *(por la Proposición 10 de esta parte)*. El afecto, pues, por una cosa, cuyo tiempo de existencia imaginamos que dista mucho del presente es mucho más remiso que si imagináramos esa cosa como presente; y, sin embargo *(por la Proposición precedente)*, es más intenso que si imagináramos esa misma cosa como contingente, y, por tanto, un afecto por una cosa contingente será mucho más remiso que si imagináramos que la cosa está ahí al presente ante nosotros. C.Q.D.

Proposición XIII

El afecto por una cosa contingente que sabemos no existe al presente, siendo iguales las demás circunstancias, es más remiso que el afecto por una cosa pretérita.

Demostración: En cuanto imaginamos una cosa como contingente, no somos afectados por ninguna imagen de otra cosa que sienta la existencia de aquella cosa *(por la Definición 3 de esta parte)*, sino que, por el contrario *(según la hipótesis)*, imaginamos ciertas otras que excluyen su existencia presente. Pero, en cuanto la imaginamos con relación al tiempo pretérito, se supone imaginamos algo que la trae a la memoria o sea que suscita la imagen de la cosa *(véase la Proposición 18 de la parte II con su Escolio)* y, por ende, hace que la consideremos como si estuviese presente *(por el Corolario de la Proposición 17 de la parte II)*. Y, así *(por la Proposición 9 de esta parte)*, el afecto por una cosa contingente que sabemos no existe al presente, siendo iguales las demás circunstancias, será más remiso que un afecto por una cosa pretérita. C.Q.D.

Proposición XIV

El verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo no puede, en cuanto verdadero, reprimir ningún afecto, sino sólo en cuanto es considerado como un afecto.

Demostración: Un afecto es una idea por la cual el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes *(por la Definición general de los afectos)* y, así *(por la Proposición 1 de esta parte)*, no tiene nada de positivo que pueda quitar la presencia de lo verdadero; y, por consiguiente, el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Pero, en cuanto es un afecto *(véase la Proposición 8 de esta parte)*, sólo si es más fuerte que el afecto a reprimir *(por la Proposición 7 de esta parte)*, podrá reprimir aquel afecto. C.Q.D.

Proposición XV

El deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que nacen de los afectos por los cuales somos dominados.

Demostración: Del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto *(por la Proposición 8 de esta parte)* es un afecto, nace necesariamente un deseo *(por la Definición 1 de los afectos)* que es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del cual nace *(por la Proposición 37 de la parte III)*. Pero dado que este deseo *(por hipótesis)* nace porque entendemos algo verdaderamente, este deseo se sigue, pues, en nosotros en cuanto obramos *(por la Proposición 1 de la parte III)*, y, por tanto, debe entenderse por nuestra sola esencia *(por la Definición 2 de la parte III)*; y, por consiguiente *(por la Proposición 7 de la parte III)*, su fuerza y su crecimiento deben definirse por la sola potencia humana. Además, los deseos que nacen de los afectos por los cuales somos dominados son también tanto mayores cuanto más vehementes son estos afectos; así, pues, su fuerza y su crecimiento *(por la Proposición 5 de esta parte)* deben definirse por la potencia de las causas externas que, si se compara con la nuestra, supera indefinidamente a ésta *(por la Proposición 3 de esta parte)* y, por tanto, los deseos que nacen de semejantes afectos pueden ser más vehementes que el que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, y, por ende *(por la Proposición 7 de esta parte)*, podrán reprimirlo o extinguirlo. C.Q.D.

Proposición XVI

El deseo que nace del conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto este conocimiento concierne al futuro, puede ser más fácilmente reprimido o extinguido por el deseo de las cosas que son agradables al presente.

Demostración: El afecto por una cosa que imaginamos como futura es más remiso que el afecto por una cosa presente *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)*. Pero el deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, aunque este conocimiento versa sobre cosas que al presente son buenas, puede ser extinguido o reprimido por algún deseo temerario *(por la Proposición precedente cuya demostración es universal)*; luego, el deseo que nace de tal conocimiento en cuanto éste concierne al futuro podrá ser más fácilmente reprimido o extinguido, etc. C.Q.D.

Proposición XVII

El deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo, en cuanto

éste versa sobre las cosas contingentes puede ser aún mucho más fácilmente reprimido por el deseo de las cosas que están presentes.

Demostración: Esta Proposición se demuestra del mismo modo que la Proposición precedente por el Corolario de la Proposición 12 de esta parte.

ESCOLIO: Con esto creo haber mostrado la causa de que los hombres sean conmovidos más bien por la opinión que por la razón verdadera y de que el verdadero conocimiento de lo bueno y lo malo suscite conmociones del ánimo y ceda a menudo a todo género de concupiscencia; de donde ha nacido el dicho del Poeta:[4] *Veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor*. El Eclesiastés[5] también parece haber tenido el mismo pensamiento cuando dijo: *Quien añade ciencia, añade dolor*. Y no digo esto con el fin de concluir de aquí que sea más excelente ignorar que saber o que entre el necio y el inteligente no haya ninguna diferencia en cuanto al gobierno de los afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza, para que podamos determinar lo que puede y lo que no puede la razón en cuanto al gobierno de los afectos; y he dicho que en esta parte trataré de la sola impotencia humana. Pues he decidido tratar por separado de la potencia de la razón sobre los afectos.

Proposición XVIII

El deseo que nace de la alegría, siendo iguales las demás circunstancias, es más fuerte que el deseo que nace de la tristeza.

Demostración: El deseo es la esencia misma del hombre *(por la Definición 1 de los afectos)*, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)*, el esfuerzo con el que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Pues, el deseo que nace de la alegría *(por la Definición de la alegría, que puede verse en el Escolio de la Proposición 11 de la parte III)* es favorecido o aumentado por el afecto mismo de la alegría; pero, por el contrario, el deseo que nace de la tristeza es disminuido o reprimido por el afecto mismo de la tristeza *(por el mismo Escolio)*; y, por tanto, la fuerza del deseo que nace de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa externa; en cambio, la fuerza del deseo que nace de la tristeza debe definirse por la sola potencia humana y, por ende, el primero es más fuerte que el segundo. C.Q.D.

ESCOLIO: Con estas pocas proposiciones he explicado las causas de la impotencia y de la inconstancia humanas y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. Me resta mostrar ahora qué es lo que la razón nos prescribe y qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana y cuáles, por el contrario, son contrarios a ellos. Pero antes de que empiece a demostrar esto según nuestro prolijo orden geométrico, conviene, primero, señalar brevemente los dictámenes mismos de la razón, a fin de que cada cual perciba más fácilmente lo que pienso. Como la razón no exige nada que sea contrario a la Naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que le es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser. Esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte *(véase la Proposición 4 de la parte III)*. Además, puesto que la virtud *(por la Definición 8 de esta parte)* no es nada más que el obrar según las leyes de la propia naturaleza y que nadie se esfuerza por conservar su ser *(por la Proposición 7 de la parte III)* sino según las leyes de su propia naturaleza, de aquí se sigue: *primero*, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser. Se sigue, *segundo*, que la virtud debe ser apetecida por ella misma y que no se da nada que sea más excelente o más útil para nosotros que ella, a causa de lo cual debiera ser apetecida. Se sigue, en fin, *tercero*, que los que se suicidan son impotentes de ánimo y enteramente vencidos por las causas externas que repugnan a su naturaleza. Además, del Postulado 4 de la parte II, se sigue que no podemos conseguir nunca que no necesitemos ninguna cosa externa a nosotros para conservar nuestro ser y que vivamos de tal manera que no tengamos ningún comercio con las cosas que son externas a nosotros; y si además tenemos en cuenta nuestra alma, ciertamente nuestro entendimiento sería más imperfecto, si el alma estuviese sola y no entendiese nada aparte de sí misma. Se dan, pues, fuera de nosotros muchas cosas que nos son útiles y que por esto han de ser apetecidas. Entre ellas no pueden excogitarse otras más excelentes que las que concuerdan enteramente con nuestra naturaleza. En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen el uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos; de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la

razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos.

Éstos son los dictámenes de la razón que me había propuesto explicar aquí en pocas palabras antes de empezar a demostrarlos con orden más prolijo; y el motivo por el cual lo he hecho ha sido el de atraer, si fuese posible, la atención de aquellos que creen que el principio de que cada cual está obligado a buscar lo que le es útil, es el fundamento de la inmoralidad, pero no de la virtud y de la moralidad. Por tanto, después de haber señalado brevemente que ocurre lo contrario, paso a demostrarlo por el mismo camino que hemos seguido hasta aquí.

Proposición XIX

Cada cual apetece o aborrece necesariamente, por las leyes de su naturaleza, lo que juzga que es bueno o malo.

Demostración: El conocimiento de lo bueno y lo malo *(por la Proposición 8 de esta parte)* es el afecto mismo de la alegría o tristeza en cuanto somos conscientes de él; y, por ende *(por la Proposición 28 de la parte III)*, cada cual apetece necesariamente lo que juzga que es bueno y, por el contrario, aborrece lo que juzga que es malo. Pero este apetito no es nada más que la esencia misma o naturaleza del hombre *(por la Definición del apetito que puede verse en el Escolio de la Proposición 9 de la parte III y la Definición 1 de los efectos)*. Luego, cada cual apetece o aborrece necesariamente, por las solas leyes de su naturaleza, etc. C.Q.D.

Proposición XX

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está; y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que le es útil, esto es, su ser, es impotente.

Demostración: La virtud es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre *(por la Definición 8 de esta parte)*, esto es *(por la*

Proposición 7 de la parte III), que se define por el solo esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Luego, cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está; y, por consiguiente *(por las Proposiciones 4 y 6 de la parte III)*, en cuanto alguien descuida conservar su ser, es impotente. C.Q.D.

ESCOLIO: Nadie, pues, descuida apetecer lo que le es útil, o sea conservar su ser, sino vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, por necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas externas, aborrece los alimentos o se mata, lo que puede ocurrir de muchas maneras, a saber; uno se mata compelido por otro que le tuerce la diestra, en la cual tiene asida casualmente una espada, y le obliga a dirigir el arma contra su propio corazón: otro, porque es compelido, como Séneca, por la orden de un tirano a abrirse las venas, esto es, porque desea evitar un mal mayor con otro menor; otro, en fin, lo hace porque causas externas ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal manera que éste adopta otra naturaleza contraria a la primera y cuya idea no puede darse en el alma *(por la Proposición 10 de la parte III)*. Pero que el hombre, por la necesidad de su naturaleza, se esfuerce en no existir o en mudar su forma por otra es tan imposible como que algo se haga de la nada, según cada cual puede percibirlo a poco que reflexione.

Proposición XXI

Nadie puede desear ser bienaventurado, obrar bien y vivir bien, sin que desee, al mismo tiempo, ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.

Demostración: La demostración de esta Proposición, o más bien, la cosa misma, es evidente por sí y también por la definición del deseo. En efecto, el deseo *(por la Definición 1 de los afectos)* de vivir bienaventuradamente, o sea vivir bien, obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)* el esfuerzo con que cada cual se esfuerza por conservar su ser. Luego, nadie puede desear, etc. C.Q.D.

Proposición XXII

No puede concebirse virtud anterior a ésta (es decir, el esfuerzo por

conservarse).

Demostración: El esfuerzo por conservarse es la esencia misma de una cosa *(por la Proposición 7 de la parte III)*. Si pudiera concebirse, pues, alguna virtud anterior a ésta, es decir, a este esfuerzo, entonces la esencia misma de la cosa *(por la Definición 8 de esta parte)* se concebiría como anterior a ella misma lo cual *(como es notorio por sí)* es absurdo. Luego, no puede concebirse ninguna virtud, etc. C.Q.D.

Corolario: El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede concebirse ningún otro principio anterior a éste *(por la Proposición precedente)* y sin él *(por la Proposición 21 de esta parte)* no puede concebirse ninguna virtud.

Proposición XXIII

El hombre, en cuanto está determinado a obrar algo porque tiene ideas inadecuadas, no puede decirse, en absoluto, que obra por virtud, sino sólo en cuanto está determinado porque entiende.

Demostración: En cuanto el hombre está determinado a obrar porque tiene ideas inadecuadas, entonces *(por la Proposición 1, parte III)* padece, esto es *(por las Definiciones 1 y 2, parte III)*, obra algo que no puede percibirse por su sola esencia, esto es *(por la Definición 8 de esta parte)*, que no se sigue de su virtud. Pero en cuanto está determinado a obrar algo porque entiende, entonces *(por la misma Proposición 1 de la parte III)* obra, esto es *(por la Definición 2 de la parte III)*, obra algo que se percibe por su sola esencia, o sea *(por la Definición 8 de esta parte)*, que se sigue adecuadamente de su virtud. C.Q.D.

Proposición XXIV

Obrar absolutamente por virtud no es en nosotros nada más que obrar, vivir y conservar su ser (estos tres términos significan lo mismo) bajo la guía de la razón, teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad.

Demostración: Obrar absolutamente por virtud no es nada más *(por la*

Definición 8 de esta parte) que obrar por las leyes de la propia naturaleza. Pero solamente obramos en cuanto entendemos *(por la Proposición 3 de la parte III)* luego, obrar por virtud no es, en nosotros, nada más que obrar, vivir y conservar su ser bajo la guía de la razón, y esto *(por el Corolario de la Proposición 22 de esta parte)* teniendo por fundamento la búsqueda de la propia utilidad. C.Q.D.

Proposición XXV

Nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa.

Demostración: El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser se define por la sola esencia de la cosa misma *(por la Proposición 7 de la parte III)* y de esta sola esencia dada, pero no de la de otra cosa, se sigue necesariamente *(por la Proposición 6 de la parte III)* que cada cual se esfuerce por conservar su ser. Esta Proposición es evidente, además, por el Corolario de la Proposición 22 de esta parte. Pues si el hombre se esforzara por conservar su ser a causa de otra cosa, entonces esta cosa sería el primer fundamento de la virtud (como es notorio por sí), lo cual *(por el Corolario antedicho)* es absurdo. Luego, nadie se esfuerza, etc. C.Q.D.

Proposición XXVI

Todo lo que nos esforzamos conforme a la razón no es nada más que entender; y el alma, en cuanto usa la razón, no juzga que le sea útil ninguna otra cosa, sino lo que conduce a entender.

Demostración: El esfuerzo por conservarse no es nada aparte de la esencia de la cosa misma *(por la Proposición 7 de la parte III)*, que, en cuanto existe como tal, se concibe que tiene la fuerza de perseverar en existir *(por la Proposición 6 de la parte III)* y de obrar, lo que se sigue, necesariamente, de su naturaleza dada *(véase la Definición del apetito en el Escolio de la Proposición 9 de la parte III)*. Pero la esencia de la razón no es nada más que nuestra alma en cuanto entiende clara y distintamente *(véase su Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*; luego *(por la Proposición 40 de la parte II)*, todo lo que nos esforzamos conforme a la razón no es nada más que entender. Pero, puesto que este esfuerzo del alma, mediante el cual el alma, en cuanto raciocina, se esfuerza

por conservar su ser, no es nada más que entender *(por la primera parte de esta demostración)*, este esfuerzo por entender es, pues *(por el Corolario de la Proposición 22 de esta parte)*, el primero y único fundamento de la virtud, y no nos esforzaremos por entender las cosas a causa de fin alguno *(por la Proposición 25 de esta parte)*; sino que, al contrario, el alma, en cuanto raciocina, no podrá concebir que sea bueno para ella nada, sino lo que conduce a entender *(por la Definición 1 de esta parte)*. C.Q.D.

Proposición XXVII

Nada sabemos ciertamente que sea bueno o malo, sino lo que conduce, en realidad, a entender o lo que puede impedir que entendamos.

Demostración: El alma, en cuanto raciocina, no apetece nada más que entender, y no juzga que le sea útil ninguna otra cosa sino lo que conduce a entender *(por la Proposición precedente)*. Pero el alma *(por las Proposiciones 41 y 43 de la parte II, cuyo Escolio véase también)* no tiene certidumbre respecto de las cosas sino en cuanto tiene ideas adecuadas, o sea *(lo que, por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II, es lo mismo)*, en cuanto raciocina. Luego, nada sabemos ciertamente que sea bueno sino lo que conduce, en realidad, a entender; y, al contrario, nada que sea malo, sino lo que puede impedir que entendamos. C.Q.D.

Proposición XXVIII

El sumo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suma virtud del alma conocer a Dios.

Demostración: Lo sumo que el alma puede entender es Dios, esto es *(por la Definición 6 de la parte I)*, el Ente absolutamente infinito y sin el cual *(por la Proposición 15 de la parte I)* nada puede ser ni concebirse; por tanto *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta parte)*, la suma utilidad del alma, o sea *(por la Definición 1 de esta parte)*, el sumo bien, es el conocimiento de Dios. Además, el alma, en cuanto entiende, sólo entonces obra *(por las Proposiciones 1 y 3 de la parte III)* y sólo entonces *(por la Proposición 23 de esta parte)* puede decirse absolutamente que obra por virtud. La virtud absoluta del alma es, pues,

entender. Pero lo sumo que el alma puede entender es Dios *(como acabamos de demostrar)*; luego, la suma virtud del alma es entender o conocer a Dios. C.Q.D.

Proposición XXIX

Una cosa singular cualquiera cuya naturaleza es enteramente diferente de la nuestra no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar; y absolutamente ninguna cosa puede ser buena o mala para nosotros, a menos que tenga algo común con nosotros.

Demostración: La potencia por la cual una cosa singular cualquiera y, por consiguiente *(por el Corolario de la Proposición 10 de la parte II)*, el hombre, existe y opera, no es determinada sino por otra cosa singular *(por la Proposición 28 de la parte I)*, cuya naturaleza *(por la Proposición 6 de la parte II)* debe entenderse por el mismo atributo por el cual se concibe la naturaleza humana. Pues, nuestra potencia de obrar, de cualquier modo que se la conciba, puede ser determinada, y, por consiguiente, favorecida o reprimida por la potencia de otra cosa singular que tiene algo común con nosotros, y no por la potencia de una cosa cuya naturaleza es enteramente diversa de la nuestra; y puesto que llamamos bueno o malo lo que es causa de alegría o de tristeza *(por la Proposición 8 de esta parte)*, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de la parte III)*, lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar; luego, una cosa cuya naturaleza es enteramente diversa de la nuestra no puede ser, para nosotros, ni buena ni mala. C.Q.D.

Proposición XXX

Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que en cuanto es mala para nosotros, nos es contraria.

Demostración: Llamamos malo a lo que es causa de tristeza *(por la Proposición 8 de esta parte)*, esto es *(por la Definición de la tristeza; véasela en el Escolio de la Proposición 11, de la parte III)*, a lo que disminuye o reprime nuestra potencia de obrar. Si una cosa, pues, fuese mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros, podría disminuir o reprimir eso mismo que tiene de común con nosotros, lo cual *(por la Proposición 4 de la parte III)* es absurdo. Ninguna

cosa, pues, puede ser mala para nosotros por lo que tiene de común con nosotros, sino que, al contrario, en cuanto es mala, esto es *(como acabamos de mostrar)*, en cuanto puede disminuir o reprimir nuestra potencia de obrar *(por la Proposición 5 de la parte III)* nos es contraria. C.Q.D.

Proposición XXXI

En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

Demostración: En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede *(por la Proposición precedente)* ser mala. Será, pues, necesariamente o buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir, que no es ni buena ni mala, nada *(por la Definición 1 de esta parte)* se seguirá, pues, de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es *(por hipótesis)*, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma; pero esto es absurdo *(por la Proposición 6 de la parte III)*; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, e inversamente, cuanto más útil es alguna cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza. Pues, en cuanto no concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente diversa de nuestra naturaleza o contraria a ella. Si es diversa, entonces *(por la Proposición 29 de esta parte)* no podrá ser ni buena ni mala; pero, si es contraria, será, pues, también contraria a la naturaleza que concuerda con la nuestra, esto es *(por la Proposición precedente)*, contraria a lo bueno, o sea, mala. Nada, pues, puede ser bueno, sino en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, y, en consecuencia, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil es; e inversamente. C.Q.D.

Proposición XXXII

En cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza.

Demostración: Cuando se dice que las cosas concuerdan en naturaleza, se

entiende que concuerdan en potencia *(por la Proposición 7 de la parte III)*, pero no en impotencia o negación, y, por consiguiente *(véase el Escolio de la Proposición 3 de la parte III)*, tampoco en pasión; por lo cual, en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza. C.Q.D.

ESCOLIO: La cosa es también evidente por sí; en efecto, quien dice que el blanco y el negro concuerdan solamente en que ni uno ni otro es rojo, afirma de manera absoluta que el blanco y el negro no concuerdan en nada. Así también, si alguien dice que la piedra y el hombre concuerdan sólo en que tanto uno como otro es finito, impotente o no existe por la necesidad de su naturaleza, o, en fin, es superado indefinidamente por la potencia de las causas externas, afirma omnímodamente que la piedra y el hombre no concuerdan en nada; en efecto, las cosas que concuerdan en la sola negación, o sea, en aquello que no tienen, no concuerdan, en realidad, en nada.

Proposición XXXIII

Los hombres pueden diferir en naturaleza en cuanto están dominados por afectos que son pasiones; y, en tanto, también un solo y mismo hombre es voluble e inconstante.

Demostración: La naturaleza o esencia de los afectos no puede explicarse por nuestra sola esencia o naturaleza *(por las Definiciones 1 y 2 de la parte III)*; sino que debe definirse por la potencia, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)*, por la naturaleza de las causas externas comparada con la nuestra; de donde proviene que de cada afecto se den tantas especies cuantas son las especies de los objetos por los cuales somos afectados *(véase la Proposición 56 de la parte III)*, y que los hombres sean afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto *(véase la Proposición 51 de la parte III)*, y en tanto difieran en naturaleza; y en fin, que un solo y mismo hombre *(por la misma Proposición 51 de la parte III)* sea afectado de diversos modos respecto al mismo objeto, y, en tanto, sea voluble, etc. C.Q.D.

Proposición XXXIV

En cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios unos a otros.

Demostración: Un hombre, por ejemplo Pedro, puede ser la causa de que Pablo se entristezca porque tiene algo semejante a una cosa que Pablo odia *(por la Proposición 16 de la parte III)*, o porque Pedro solo posee una cosa que Pablo también ama *(véase la Proposición 32 de la parte III con su Escolio)* o por otras causas *(véanse las principales de éstas en el Escolio de la Proposición 55 de la parte III)*, y, por tanto, sucederá *(por la Definición 7 de los afectos)* que Pablo tenga odio a Pedro, y, por consiguiente, sucederá fácilmente *(por la Proposición 40 de la parte III con su Escolio)* que Pedro, a su vez, tenga odio a Pablo, y, por tanto *(por la Proposición 39 de la parte III)* que se esfuercen en hacerse mal el uno al otro, esto es *(por la Proposición 30 de esta parte)*, que sean contrarios el uno al otro. Pero el afecto de la tristeza es siempre una pasión *(por la Proposición 59 de la parte III)*, luego, en cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser contrarios unos a otros. C.Q.D.

ESCOLIO: He dicho que Pablo tiene odio a Pedro porque imagina que éste posee algo que él mismo también ama; de donde, a primera vista, parece seguirse que los dos, porque aman lo mismo y, en consecuencia, porque concuerdan en naturaleza, se perjudican el uno al otro; y, por tanto, si esto es verdad, serían falsas las Proposiciones 30 y 31 de esta parte. Pero si queremos examinar la cosa con equidad, veremos que todo esto concuerda enteramente. Pues estos dos hombres no son molestos el uno para el otro en cuanto concuerdan en naturaleza, esto es, en cuanto uno y otro aman lo mismo, sino en cuanto difieren entre sí. Pues, en cuanto uno y otro aman lo mismo, por eso mismo el amor de uno y otro se sustenta *(por la Proposición 31 de la parte III)*, esto es *(por la Definición 6 de los afectos)*, por eso mismo se sustenta la alegría de uno y de otro. Por lo cual, está lejos de ser cierto que en cuanto aman lo mismo y concuerdan en naturaleza, sean molestos el uno para el otro. Pero la causa de esto, como lo he dicho, no es otra que el hecho de suponer que difieren en naturaleza. Suponemos, en efecto, que Pedro tiene la idea de la cosa amada, ahora poseída por él, y Pablo, por el contrario, la idea de la cosa amada, perdida. De donde proviene que éste sea afectado de tristeza y aquél por el contrario, de alegría, y que, en tanto, sean contrarios el uno al otro. Y de esta manera, podemos mostrar fácilmente que las demás causas de odio dependen sólo de aquello en que los hombres difieren en naturaleza y no de aquello en que concuerdan.

Proposición XXXV

En cuanto los hombres viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza.

Demostración: En cuanto los hombres están dominados por afectos que son pasiones, pueden ser diversos en naturaleza *(por la Proposición 33 de esta parte)* y contrarios unos a otros *(por la Proposición precedente)*. Pero se dice que los hombres sólo obran en cuanto viven según la guía de la razón *(por la Proposición 3 de la parte III)*; y por eso, todo lo que se sigue de la naturaleza humana en cuanto es definida por la razón debe entenderse *(por la Definición 2, parte III)* por la sola naturaleza humana, como su causa próxima. Pero puesto que cada cual, por las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza en alejar lo que juzga malo *(por la Proposición 19 de esta parte)*, y como, además, lo que juzgamos bueno o malo por el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente *(por la Proposición 41, parte II)*; luego, los hombres en cuanto viven según la guía de la razón, sólo entonces obran necesariamente lo que es necesariamente bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es *(por el Corolario de la Proposición 31 de esta parte)*, lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre y, por tanto, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí, en cuanto viven según la guía de la razón. C.Q.D.

Corolario I: No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza *(por el Corolario de la Proposición 31 de esta parte)*, esto es *(como es notorio por sí)*, el hombre. Pero el hombre obra absolutamente por las leyes de su naturaleza cuando vive según la guía de la razón *(por la Definición 2 de la parte III)*, y sólo entonces concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre *(por la Proposición precedente)*; luego, entre las cosas singulares nada se da más útil al hombre que el hombre, etc. C.Q.D.

Corolario II: Cuando cada hombre busca en grado máximo lo que le es útil, entonces los hombres son en grado máximo útiles unos a otros. Pues, cuanto más busca cada cual lo que le es útil y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado de virtud está *(por la Proposición 20 de esta parte)*, o, lo que es lo mismo *(por la Definición 8 de esta parte)*, de tanta mayor potencia está dotado para obrar

según las leyes de su naturaleza, esto es *(por la Proposición 3 de la parte III)*, para vivir según la guía de la razón. Pero los hombres concuerdan en grado máximo en naturaleza cuando viven según la guía de la razón *(por la Proposición precedente)*; luego *(por el precedente Corolario)*, los hombres serán en grado máximo útiles unos a otros, cuando cada cual busque en grado máximo lo que le es útil. C.Q.D.

ESCOLIO: Lo que acabamos de mostrar, también lo atestigua diariamente la experiencia misma con tanto y tan claros testimonios, que casi en boca de todos anda la sentencia: *el hombre es para el hombre un Dios*. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que en su mayor parte son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrellevar una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte; y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que perjuicios. Ridiculicen, pues, cuanto quieran, los satíricos las cosas humanas, y detéstenlas los teólogos, y alaben, cuanto puedan, los melancólicos la vida inculta y salvaje, desprecien a los hombres y admiren a los brutos; experimentarán, sin embargo, que los hombres pueden procurarse lo que necesitan, mucho más fácilmente por medio de la mutua ayuda y sólo con sus fuerzas unidas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes; para no mencionar ahora que es mucho más valioso y más digno de nuestro conocimiento considerar las acciones de los hombres que las de los brutos. Pero acerca de esto trataremos más prolijamente en otro lugar.

Proposición XXXVI

El sumo bien de los que siguen la virtud es común a todos y de él todos pueden gozar igualmente.

Demostración: Obrar por virtud es obrar conforme a la guía de la razón *(por la Proposición 24 de esta parte)*, y todo lo que nos esforzamos en hacer según la razón es entender *(por la Proposición 26 de esta parte)*, y, por tanto *(por la Proposición 28 de esta parte)*, el sumo bien de los que siguen la virtud es conocer a Dios, esto es *(por la Proposición 47 de la parte III y su Escolio)*, el bien que es común a todos los hombres y que puede ser poseído igualmente por

todos los hombres en cuanto son de la misma naturaleza. C.Q.D.

ESCOLIO: Pero si alguien preguntara: ¿Qué sucedería si el sumo bien de los que siguen la virtud no fuese común a todos? ¿Acaso no se seguiría de allí, como se ha mostrado antes *(véase la Proposición 34 de esta parte)*, que los hombres que viven según la guía de la razón, esto es *(por la Proposición 35 de esta parte)*, los hombres en cuanto concuerdan en naturaleza, serían contrarios unos a otros? Ese alguien tendría esta respuesta: no de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón nace que el sumo bien del hombre sea común a todos, porque esto se deduce sin duda de la esencia humana misma en cuanto es definida por la razón; y porque el hombre no podría ser ni concebirse, si no tuviera la potestad de gozar de ese sumo bien. Pertenece, pues, *(por la Proposición 47 de la parte II)*, a la esencia del alma humana tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

Proposición XXXVII

El bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tuviera de Dios.

Demostración: Los hombres, en cuanto viven según la guía de la razón, son lo más útil al hombre *(por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta parte)*; y, por tanto *(por la Proposición 59 de esta parte)* conforme a la guía de la razón nos esforzaremos necesariamente en hacer que los hombres vivan según la guía de la razón. Pero el bien que apetece para sí todo aquel que vive según el dictamen de la razón, esto es *(por la Proposición 24 de esta parte)*, que sigue la virtud, es entender *(por la Proposición 26 de esta parte)*; luego, el bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo desearía también para los demás hombres. Luego, el deseo, en cuanto se refiere al alma, es la esencia misma del alma *(por la Definición I de los afectos)*; pero la esencia del alma consiste en el conocimiento *(por la Proposición 11 de la parte II)*, que implica el conocimiento de Dios *(por la Proposición 47 de la parte II)* y sin el cual *(por la Proposición 15 de la parte I)*, no puede ni ser, ni concebirse; así, pues, cuanto mayor conocimiento de Dios implica la esencia del alma, tanto mayor será también el deseo con que aquel que sigue la virtud deseará para otro el bien que apetece para sí. C.Q.D.

Demostración: El bien que el hombre apetece para sí y ama, lo amará con más constancia si ve que otros lo aman *(por la Proposición 31 de la parte III)*; y, por tanto *(por el Corolario de la misma Proposición)*, se esforzará en que los demás lo amen; y puesto que este bien *(por la Proposición precedente)* es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará *(por la misma razón)* para que todos gocen de él, y *(por la Proposición 37 de la parte III)*, tanto más, cuanto más disfrute él de ese bien. C.Q.D.

ESCOLIO I: El que se esfuerza, por el solo afecto, en que los demás amen lo que él ama y que los demás vivan según su propia índole, obra por el solo impulso, y por esto es odioso, sobre todo a aquellos a quienes agradan otras cosas, y que por esto también se empeñan y se esfuerzan, por el mismo impulso, en que los demás vivan, contrariamente, según su propia índole. Además, puesto que el sumo bien que los hombres apetecen en virtud del afecto es a menudo de tal naturaleza que solamente uno puede ser poseedor de él, sucede así que los que aman no son consecuentes consigo mismos, y mientras se gozan en narrar los méritos de la cosa que aman, temen que se les crea. Por el contrario, el que se esfuerza en guiar a los demás según la razón, no obra por impulso, sino humana y benignamente y es en grado máximo consecuente consigo mismo. Además, todo aquello que deseamos y hacemos y de lo que somos causa en cuanto tenemos idea de Dios o en cuanto conocemos a Dios, lo refiero a la *religión*. Pero al deseo de hacer bien que nace del hecho de vivir según la guía de la razón, lo llamo *moralidad*. Además, al deseo por el que el hombre que vive según la guía de la razón se siente obligado a los demás hombres por amistad, lo llamo *honestidad*, y *honesto* lo que alaban los hombres que viven según la guía de la razón; y *deshonesto*, por el contrario, lo que se opone a conciliar la amistad. Aparte de esto, también he mostrado cuáles son los fundamentos del Estado. Además, por lo dicho antes, se percibe fácilmente la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia; a saber: la verdadera virtud no es nada más que vivir según la sola guía de la razón; y, por tanto, la impotencia consiste en sólo esto, en que el hombre se deja conducir por las cosas que están fuera de él y determinar por ellas a obrar lo que exige la constitución común de las cosas externas, pero no su propia naturaleza considerada sola en sí. Y esto es lo que había prometido demostrar en el Escolio de la Proposición 18 de esta parte; por lo cual es evidente que esa ley que prohíbe sacrificar animales se funda más bien en una vana superstición y en una misericordia mujeril, antes que en la sana razón. La norma de buscar lo que nos es útil nos enseña, por cierto, la necesidad de unirnos a los hombres, mas no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es diferente de la naturaleza humana; pero el mismo derecho que tienen ellas sobre

nosotros, tenemos nosotros sobre ellas. Más aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud o su potencia, los hombres tienen muchísimo más derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres; no niego, sin embargo, que los animales sientan; pero niego que por esto no nos sea permitido mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos plazca y tratarlos según mejor nos convenga, puesto que no concuerdan en naturaleza con nosotros y sus afectos difieren en naturaleza de los afectos humanos *(véase el Escolio de la Proposición 57, parte III)*. Me resta explicar qué es lo justo, lo injusto, el delito y, en fin, el mérito. Pero sobre esto véase el Escolio que sigue.

ESCOLIO II: En el Apéndice de la primera parte prometí explicar lo que es la alabanza y el vituperio, el mérito y el delito, lo justo y lo injusto. Lo que atañe a la alabanza y al vituperio lo he explicado en el Escolio de la Proposición 29 de la parte III; sobre lo demás, en cambio, será oportuno hablar aquí. Pero antes corresponde decir algunas palabras sobre el *estado natural y el estado civil del hombre*.

Cada cual existe por derecho supremo de la Naturaleza, y, en consecuencia, cada cual hace, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que se sigue de la necesidad de su naturaleza, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la Naturaleza, lo que es bueno, lo que es malo, y mira por su utilidad según su índole *(véanse las Proposiciones 19 y 20 de esta parte)*, y se venga *(véase el Corolario 2 de la Proposición 40 de la parte III)* y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir aquello a que tiene odio *(véase la Proposición 28, parte III)*. Pues si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada cual poseería *(por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta parte)* este derecho propio sin ningún perjuicio para otro. Pero sometidos a los afectos *(por el Corolario de la Proposición 4 de esta parte)* que superan muchísimo la potencia humana o la virtud humana *(por la Proposición 6 de esta parte)*, son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos *(por la Proposición 33 de esta parte)*, y son contrarios unos a otros *(por la Proposición 34 de esta parte)* aun cuando necesitan la ayuda mutua *(por el Escolio de la Proposición 35 de esta parte)*. Por tanto, para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse, es necesario que renuncien a su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno. Pero de qué manera puede suceder esto, a saber, que los hombres sometidos necesariamente a los afectos *(por el Corolario de la Proposición 4 de esta parte)*, inconstantes y volubles *(por la Proposición 33 de esta parte)*, puedan darse seguridad unos a otros y tener fe unos en otros, es evidente por la Proposición 7 de esta parte y por la Proposición 39 de la parte III; a saber: que ningún afecto puede ser reprimido

sino por un afecto más fuerte que el afecto que se quiere reprimir y contrario a éste y porque cada cual se abstiene de hacer daño a otro por el temor de sufrir un daño mayor. Con esta ley, pues, podrá establecerse una sociedad, con tal que ésta reivindique para sí el hecho que tiene cada cual a vengarse y a juzgar de lo bueno y de lo malo; y que tenga así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de mantenerlas, no con auxilio de la razón, que no puede reprimir los afectos *(por el Escolio de la Proposición 17 de esta parte)*, sino por medio de amenazas. Pero esta *sociedad*, consolidada por las leyes y la potestad de conservarse, se llama *Estado*, y los que son protegidos por su derecho, *ciudadanos*. Por lo cual entendemos fácilmente que en el estado natural no se da nada que sea bueno o malo por el consenso de todos, puesto que todo aquel que se halla en estado natural, solamente mira por su utilidad, y según su índole, y en cuanto tiene en cuenta sólo su utilidad, decide lo que es bueno y lo que es malo, y no está obligado por ninguna ley a obedecer a nadie, sino sólo a sí mismo. Y, por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito, pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El *delito* no es, pues, nada más que la desobediencia, que por eso es castigada en virtud del solo derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia se le computa al ciudadano como un *mérito*, ya que por esto mismo se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es por consenso común dueño de cosa alguna, ni en la Naturaleza se da nada que pueda decirse que es de este hombre y no de aquel otro, sino que todo es de todos; y, por ende, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de conceder a cada cual lo suyo o de arrebatarle a alguien lo que es suyo; esto es, en el estado natural nada sucede que pueda llamarse *justo* o *injusto*; pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es de éste y lo que es de aquél. De donde resulta claro que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza del alma. Pero de esto basta.

Proposición XXXVIII

Lo que dispone al cuerpo humano de tal suerte que pueda ser afectado de muchísimos modos, o lo que lo vuelve apto para afectar los cuerpos externos de muchísimos modos, es útil al hombre; y tanto más útil cuanto más apto vuelve al cuerpo para ser afectado y para afectar a los otros cuerpos de muchísimos modos; y, por el contrario, es nocivo lo que vuelve al cuerpo menos apto para

eso.

Demostración: Cuanto más apto se vuelve el cuerpo para eso, tanto más apta se vuelve el alma para percibir *(por la Proposición 14 de la parte II)*; y así lo que dispone al cuerpo de esta manera y lo vuelve apto para eso es necesariamente bueno o útil *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta parte)*, y tanto más útil, cuanto más apto puede volver al cuerpo para eso; y, por el contrario *(por la misma Proposición 14 de la parte II invertida y las Proposiciones 26 y 27 de esta parte)*, nocivo si vuelve al cuerpo menos apto para eso. C.Q.D.

Proposición XXXIX

Lo que hace que se conserve la relación de movimiento y de reposo que tienen las partes del cuerpo humano unas respecto a otras es bueno; y, por el contrario, malo, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan diversa relación de movimiento y de reposo unas respecto a otras.

Demostración: El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos *(por el Postulado 4 de la parte II)*. Pero lo que constituye la forma del cuerpo humano consiste en esto: en que sus partes se comuniquen sus movimientos unas a otras conforme a una cierta relación *(por la Definición que precede al Lema 4; véasela después de la Proposición 13 de la parte II)*. Luego, lo que hace que se conserve la relación de movimiento y de reposo que tienen las partes del cuerpo humano unas respecto a otras conserva la misma forma del cuerpo humano, y, por consiguiente, hace *(por los Postulados 3 y 6 de la parte II)* que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchos modos y pueda afectar de muchos modos a los cuerpos externos; por tanto *(por la Proposición precedente)*, es bueno. Además, lo que hace que las partes del cuerpo humano adquieran otra relación de movimiento y de reposo hace *(por la misma Definición de la parte II)* que el cuerpo humano tome otra forma, esto es *(como es notorio por sí y como hemos advertido al final del prefacio de esta parte)*, que el cuerpo humano se destruya, y, por consiguiente, que se vuelva enteramente inepto y no pueda ser afectado de muchísimos modos; y, por ende *(por la Proposición precedente)*, es malo. C.Q.D.

ESCOLIO: Cuánto puede perjudicar o aprovechar esto al alma, se explicará en la Quinta Parte. Pero se ha de notar aquí que entenderé que el cuerpo muere cuando

sus partes se disponen de tal manera que adquieren unas respecto a otras diversa relación de movimiento y de reposo. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aunque conserve la circulación sanguínea y otras funciones por las cuales se estima que el cuerpo vive, no pueda, sin embargo, mudarse en otra naturaleza enteramente diferente de la suya. Pues ninguna razón me obliga a admitir que el cuerpo no muere sino cuando se muda en cadáver; antes bien, la experiencia misma parece persuadir de lo contrario. En efecto, sucede, a veces, que un hombre padece tales mutaciones, que yo no diría fácilmente de él que es el mismo; como lo que he oído narrar acerca de cierto poeta español que había sido atacado por una enfermedad y que, aunque curó de ella, permaneció, sin embargo, tan olvidado de su vida pasada, que no creía fuesen suyas las comedias y tragedias que había compuesto; y ciertamente se le habría podido tener por un niño adulto, si también hubiese olvidado su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad provecta cree que la naturaleza de éstos es tan diferente de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez si no conjeturase de sí mismo por los otros. Mas a fin de no dar a los supersticiosos materia para promover nuevas cuestiones, prefiero dejar esto indeciso.

Proposición XL

Lo que conduce a la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y malo, por el contrario, lo que introduce la discordia en el Estado.

Demostración: Pues lo que hace que los hombres vivan en concordia hace al mismo tiempo que vivan conforme a la guía de la razón *(por la Proposición 35 de esta parte)*, y por tanto *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta parte)* es bueno; y *(por la misma razón)* es malo, al contrario, lo que concita las discordias. C.Q.D.

Proposición XLI

La alegría no es directamente mala, sino buena; pero la tristeza, por el contrario, es directamente mala.

Demostración: La alegría *(por la Proposición 11 de la parte III con su Escolio)* es un afecto por el cual es aumentada o favorecida la potencia de obrar del cuerpo; pero la tristeza, por el contrario, es un afecto por el cual es diminuida o reprimida la potencia de obrar del cuerpo; así, pues *(por la Proposición 38 de esta parte)*, la alegría es directamente buena, etc. C.Q.D.

Proposición XLII

El júbilo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno; y la melancolía, por el contrario, es siempre mala.

Demostración: El júbilo *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición 11 de la parte III)* es una alegría que, en cuanto se refiere al cuerpo, consiste en esto: en que todas las partes del cuerpo estén afectadas igualmente, esto es *(por la Proposición 11 de la parte III)* que la potencia de obrar del cuerpo se aumente o favorezca de tal suerte que todas sus partes adquieran unas respecto a otras la misma relación de movimiento y de reposo; así, pues *(por la Proposición 39 de esta parte)*, el júbilo es siempre bueno y no puede tener exceso. Pero la melancolía *(cuya Definición véase también en el mismo Escolio de la Proposición 11 de la parte III)* es una tristeza que, en cuanto se refiere al cuerpo, consiste en esto: en que la potencia de obrar del cuerpo se disminuye o reprime absolutamente; por tanto *(por la Proposición 38 de esta parte)*, es siempre mala. C.Q.D.

Proposición XLIII

El placer puede tener exceso y ser malo; pero el dolor puede ser bueno en cuanto el placer —o sea una alegría— es malo.

Demostración: El placer es una alegría que, en cuanto se refiere al cuerpo, consiste en esto: en que una o algunas de sus partes son afectadas con preferencia a las demás *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición 11 de la parte III)*, y la potencia de este afecto puede ser tan grande que supere las demás acciones del cuerpo *(por la Proposición 6 de esta parte)*, se adhiera pertinazmente a él e impida así que el cuerpo sea apto para ser afectado de otros muchísimos modos; por tanto *(por la Proposición 38 de esta parte)*, este afecto

puede ser malo. Pero el dolor, que es, por el contrario, una tristeza, considerado en sí solo, no puede ser bueno *(por la Proposición 41 de esta parte)*. Pero puesto que su fuerza y su crecimiento se definen por la potencia de una causa externa comparada con la nuestra *(por la Proposición 5 de esta parte)*, podemos concebir, pues, en las fuerzas de este afecto infinitos grados y modos *(por la Proposición 3 de esta parte)*; y, por tanto, concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer para que no tenga exceso y entonces *(por la primera parte de esta Proposición)* hacer que el cuerpo no se vuelva menos apto; y, por ende, en tanto el dolor será bueno. C.Q.D.

Proposición XLIV

El amor y el deseo pueden tener exceso.

Demostración: El amor es una alegría *(por la Definición 6 de los afectos)* acompañada por la idea de una causa externa; luego, el placer *(por el Escolio de la Proposición 11 de la parte III)* acompañado por la idea de una causa externa es amor; y, por tanto, el amor *(por la Proposición precedente)* puede tener exceso. Además, un deseo es tanto mayor cuanto mayor es el afecto de que nace *(por la Proposición 37 de la parte III)*. Por lo cual, así como un afecto *(por la Proposición 6 de esta parte)* puede superar las demás acciones del hombre, así también el deseo que nace de ese mismo afecto podrá superar los demás deseos, y, por ende, podrá tener el mismo exceso que en la Proposición precedente hemos mostrado tenía el placer. C.Q.D.

ESCOLIO: El júbilo, que he dicho que es bueno, es más fácilmente concebido que observado. Pues los afectos por los cuales somos dominados diariamente se refieren por lo general a alguna parte del cuerpo que es afectada con preferencia a las demás y, por ende, los afectos en su mayor parte tienen exceso, y retienen el alma de tal manera en la consideración de un solo objeto que no puede pensar en otros; y aunque los hombres están sometidos a muchísimos afectos y, por tanto, se encuentra raramente los que están dominados siempre por un solo y mismo afecto, no faltan, sin embargo, aquellos a quienes se adhiere pertinazmente un solo y mismo afecto. Vemos, pues, a los hombres algunas veces afectados de tal manera por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo ante su vista, y cuando esto le acontece a un hombre que no está durmiendo, decimos que delira o que está loco; y no se cree menos locos a los que se abrasan de amor y noche y

día sólo sueñan con la mujer amada, o con una meretriz, porque suelen mover a risa. Y aunque el avaro no piense en ninguna otra cosa que en el lucro o en el dinero, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, porque suelen ser molestos y se los considera dignos de odio. Pero, en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies de delirio, aunque no se las cuente entre las enfermedades.

Proposición XLV

El odio nunca puede ser bueno.

Demostración: Nos esforzamos en destruir al hombre que odiamos *(por la Proposición 38, parte III)*, esto es *(por la Proposición 37 de esta parte)*, nos esforzamos en algo que es malo. Luego, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Nótese que aquí y en lo que sigue, entiendo por odio sólo el odio a los hombres.

Corolario I: La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o nacen de él, son malos; lo cual es evidente también por la Proposición 39 de la parte III y la Proposición 37 de esta parte.

Corolario II: Todo lo que apetecemos por estar afectados de odio es deshonesto y, en el Estado, injusto. Lo que es evidente también por la Proposición 39 de la parte III y por las Definiciones de lo deshonesto e injusto, como puede verse en los Escolios de la Proposición 37 de esta parte.

ESCOLIO: Entre la irrisión (que he dicho que es mala en el Corolario I) y la risa, reconozco una gran diferencia. Pues la risa, lo mismo que el chiste, es pura alegría; por tanto, con tal de que no tenga exceso, es buena por sí misma *(por la Proposición 41 de esta parte)*. Nada, ciertamente, sino una sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la que somos

afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, esto es, tanto más nos es necesario participar de la naturaleza divina. Usar, pues, de las cosas y deleitarse cuanto es posible con ellas (pero no hasta la saciedad, pues esto no es deleitarse), es propio del varón sabio. Es propio del varón sabio, repito, restaurarse y recrearse con alimentos y bebidas agradables en cantidad moderada, como asimismo con perfumes, con el encanto de las plantas florecientes, con el ornato, con la música, con los juegos gimnásticos, con los teatros y otras cosas de esta especie, que cada cual puede usar sin perjuicio para los demás. En efecto, el cuerpo humano está compuesto de muchísimas partes de diversa naturaleza que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las cosas que pueden seguirse de su naturaleza y, por consiguiente, a fin de que el alma también sea igualmente apta para entender muchísimas cosas al mismo tiempo. Esta norma de vida, pues, concuerda perfectamente a la vez con nuestros principios y con la práctica común; por lo cual, es esta regla de vida, si no lo es otra, la mejor y ha de ser recomendada por todos los medios; y no es necesario tratar de esto ni más clara ni más prolijamente.

Proposición XLVI

El que vive conforme a la guía de la razón se esfuerza, cuanto puede, en compensar el odio, la ira, el desprecio, etc., del prójimo hacia él con lo contrario, el amor, o sea, la generosidad.

Demostración: Todos los afectos de odio son malos *(por el Corolario 1 de la Proposición precedente)*; por tanto, el que vive conforme a la guía de la razón se esforzará, cuanto pueda, en hacer que no sea dominado por los afectos de odio *(por la Proposición 19 de esta parte)*, y, por consiguiente *(por la Proposición 37 de esta parte)*, se esforzará en que otro tampoco padezca esos afectos. Pero el odio es aumentado por el odio recíproco, y, al contrario, puede ser extinguido con el amor *(por la Proposición 43, parte III)*, de tal suerte que el odio se convierta en amor *(por la Proposición 44, parte III)*. Luego, el que vive conforme a la guía de la razón se esforzará en compensar el odio, etc., del prójimo con lo contrario, el amor, es decir, la generosidad *(cuya Definición véase en el Escolio de la Proposición 59, parte III)*. C.Q.D.

ESCOLIO: El que quiere vengar las ofensas por medio del odio recíproco, vive, en

realidad, miserablemente. Pero, al contrario, el que procura vencer el odio con el amor, lucha, por cierto, alegre y confiadamente, resiste con igual facilidad a un hombre que a muchos, y necesita muy poco o nada de la ayuda de la fortuna. Aquellos a quienes vence le ceden alegres, en verdad, no por falta, sino por incremento de fuerzas. Todas estas cosas se siguen tan claramente de las solas definiciones del amor y del entendimiento, que no es necesario demostrarlas una por una.

Proposición XLVII

Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser buenos por sí.

Demostración: No se dan afectos de esperanza y de miedo sin tristeza. Pues el miedo es *(por la Definición 13 de los afectos)* una tristeza, y no hay esperanza *(véanse las Explicaciones de las Definiciones 12 y 13 de los afectos)* sin miedo; y, por ende *(por la Proposición 41 de esta parte)*, estos afectos no pueden ser buenos por sí, sino sólo en cuanto pueden reprimir el exceso de alegría *(por la Proposición 43 de esta parte)*. C.Q.D.

ESCOLIO: A lo cual se añade, que estos afectos indican falta de conocimiento e impotencia del alma; y por esta causa también la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia son signos de ánimo impotente. Pues, aunque la seguridad y el gozo sean afectos de alegría, suponen, sin embargo, haber sido precedidos por la tristeza, es decir, la esperanza y el miedo. Cuanto más nos esforzamos, pues, en vivir conforme a la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en depender menos de la esperanza, en librarnos del miedo, en dominar, cuanto podamos, la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón.

Proposición XLVIII

Los afectos de la sobreestimación y del menosprecio siempre son malos.

Demostración: Estos afectos, en efecto *(por las Definiciones 21 y 22 de los afectos)*, repugnan a la razón; por tanto *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta parte)*, son malos. C.Q.D.

Proposición XLIX

La sobreestimación vuelve fácilmente soberbio al hombre que es sobreestimado.

Demostración: Si vemos que alguien nos estima por amor en más de lo justo, nos gloriaremos fácilmente de ello *(por el Escolio de la Proposición 41, parte III)*, o sea, seremos afectados de alegría *(por la Definición 30 de los afectos)*, y creeremos fácilmente en el bien que oímos decir de nosotros *(por la Proposición 25, parte III)*; y, por tanto, nos estimaremos, por amor de nosotros mismos, en más de lo justo, esto es *(por la Definición 28 de los afectos)*, nos ensoberbeceremos fácilmente. C.Q.D.

Proposición L

La conmiseración en el hombre que vive conforme a la guía de la razón es por sí mala e inútil.

Demostración: La conmiseración, en efecto *(por la Definición 18 de los afectos)*, es una tristeza; y, por ende *(por la Proposición 41 de esta parte)* mala por sí; pero el bien que de ella se sigue, a saber: nuestro esfuerzo en librar de la miseria al hombre del que tenemos conmiseración *(por el Corolario 3 de la Proposición 27 de la parte III)*, deseamos hacerlo por el solo dictamen de la razón *(por la Proposición 37 de esta parte)* y no podemos obrar por el solo dictamen de la razón sino aquello que sabemos con certeza que es bueno *(por la Proposición 27 de esta parte)*; y, por tanto, la conmiseración en el hombre que vive conforme a la guía de la razón es por sí mala e inútil. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que el hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza, cuanto puede, en no dejarse dominar por la conmiseración.

ESCOLIO: El que ha comprendido rectamente que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y ocurre según las leyes y reglas eternas de la Naturaleza no hallará ciertamente nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto lo permite la virtud humana, en *obrar bien*, como se dice, y en *alegrarse*. A esto se añade que el que fácilmente es dominado por el afecto de la conmiseración y se conmueve por la miseria o las lágrimas ajenas obra a menudo algo de lo cual se arrepiente

después, tanto porque por afecto nada obramos que sepamos ciertamente que es bueno, como porque somos fácilmente engañados por lágrimas falsas. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive conforme a la guía de la razón. Pues el que no es movido ni por la razón, ni por la conmiseración a ayudar a los otros, es llamado justamente inhumano, pues *(por la Proposición 27, parte III)*, no parece ser semejante a un hombre.

Proposición LI

La aprobación no repugna a la razón, sino que puede concordar con ella y nacer de ella.

Demostración: La aprobación, en efecto, es un amor al que ha hecho bien a otro *(por la Definición 19 de los afectos)*, y, por consiguiente, puede ser referido al alma, en cuanto se dice que ésta obra *(por la Proposición 59, parte III)*, esto es *(por la Proposición 3, parte III)* en cuanto entiende; y, por ende, concuerda con la razón, etc. C.Q.D.

De otra manera: El que vive conforme a la guía de la razón, el bien que apetece para sí, también lo desea para el otro *(por la Proposición 37 de esta parte)*, por lo cual, si ve a alguien hacer bien a otro, su propio esfuerzo en hacer bien es favorecido, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11, parte III)* se alegrará, y esto *(por la hipótesis)* acompañado por la idea de aquel que hace bien a otro, y, por ende *(por la Definición 19 de los afectos)*, lo aprueba. C.Q.D.

ESCOLIO: La indignación, tal como es definida por nosotros *(véase la Definición 20 de los afectos)*, es necesariamente mala *(por la Proposición 45 de esta parte)*; pero ha de notarse que cuando el poder soberano, en el afán de proteger la paz que le es propio, castiga al ciudadano que ha hecho una injusticia a otro, no digo que está indignado contra ese ciudadano, porque no lo castiga para perderlo, incitado por el odio, sino movido por la moralidad.

Proposición LII

La satisfacción de sí mismo puede nacer de la razón y solamente esta satisfacción, que nace de la razón, es la más alta que puede darse.

Demostración: La satisfacción de sí mismo es una alegría nacida del hecho de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar *(por la Definición 25 de los afectos)*. Mas la verdadera potencia de obrar del hombre, o su virtud, es la razón misma *(por la Proposición 3 de la parte III)* por la que el hombre se considera clara y distintamente *(por las Proposiciones 40 y 43 de la parte III)*. La satisfacción de sí mismo nace, pues, de la razón. Además, ningún hombre, mientras se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea adecuadamente, sino lo que se sigue de su potencia de obrar *(por la Definición 2 de la parte III)*, esto es *(por la Proposición 3 de la parte III)*, lo que se sigue de su propia potencia de entender; por tanto, de esta sola consideración nace la satisfacción más alta que puede darse. C.Q.D.

ESCOLIO: La satisfacción de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar. Pues *(como hemos mostrado en la Proposición 25 de esta parte)* nadie se esfuerza en conservar su ser en vista de fin alguno; y puesto que esta satisfacción es sustentada y fortificada más y más por las alabanzas *(por el Corolario de la Proposición 53 de la parte III)*, y es, por el contrario *(por el Corolario de la Proposición 55 de la parte III)*, enturbiada más y más por el vituperio, somos guiados, pues, sobre todo, por la gloria y apenas podemos soportar una vida de oprobio.

Proposición LIII

La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.

Demostración: La humildad es una tristeza que nace del hecho de que el hombre considera su impotencia *(por la Definición 26 de los afectos)*. Pero, en cuanto el hombre se conoce a sí mismo según la verdadera razón, se supone que entiende su esencia, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)*, su potencia. Por lo cual, si el hombre, mientras se considera a sí mismo, percibe alguna impotencia suya, esto no nace del hecho de que se entiende, sino *(como hemos mostrado en la Proposición 55 de la parte III)* del hecho de que está reprimida su potencia de obrar. Pues si suponemos que el hombre concibe su impotencia por el hecho de que entiende algo más potente que él y con este conocimiento limita su potencia de obrar, entonces no concebimos nada más sino que el hombre se entiende a sí mismo distintamente, o sea *(por la Proposición 26 de esta parte)*, que es favorecida su potencia de obrar. Por lo cual, la humildad o sea la tristeza que

nace del hecho de que el hombre considera su impotencia, no nace de una consideración verdadera, o sea, de la razón, y no es una virtud, sino una pasión. C.Q.D.

Proposición LIV

El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; sino que el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente.

Demostración: La primera parte de esta Proposición se demuestra como la Proposición precedente. Pero la segunda es evidente por la sola definición de este afecto *(véase la Definición 27 de los afectos)*. Pues uno se deja vencer primero por un deseo malo, y después, por la tristeza.

ESCOLIO: Porque los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, es decir, la humildad y el arrepentimiento y, aparte de éstos, la esperanza y el miedo, acarrean más utilidad que perjuicio; y, por tanto, ya que se ha de pecar, es mejor pecar en este sentido. Pues si los hombres impotentes de ánimo se ensoberbecieran todos igualmente, no se avergonzaran de ninguna cosa y nada temieran, ¿por medio de qué vínculos podría tenérselos unidos y sujetos? El vulgo es terrible cuando carece de miedo, por lo cual no ha de extrañarnos que los Profetas, que velaron no por la utilidad de unos pocos, sino por la utilidad común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto; y, en realidad, los que están sometidos a estos afectos pueden ser conducidos con mucha más facilidad que los otros a vivir finalmente conforme a la guía de la razón, esto es, a ser libres y disfrutar de la vida de los bienaventurados.

Proposición LV

La máxima soberbia o abyección es la máxima ignorancia de sí mismo.

Demostración: Es evidente por las Definiciones 28 y 29 de los afectos.

Proposición LVI

La máxima soberbia o abyección indica la máxima impotencia del ánimo.

Demostración: El primer fundamento de la virtud es conservar su ser *(por el Corolario de la Proposición 22 de esta parte)*, y esto conforme a la guía de la razón *(por la Proposición 24 de esta parte)*. Por tanto, el que se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes y, por consiguiente, todas las virtudes. Además, obrar por virtud no es nada más que obrar conforme a la guía de la razón *(por la Proposición 24 de esta parte)*, y el que obra conforme a la guía de la razón, debe saber necesariamente que obra conforme a la guía de la razón *(por la Proposición 43 de la parte II)*. Así, pues, el que en grado máximo se ignora a sí mismo, y, por consiguiente, ignora, en grado máximo *(como acabamos de mostrar)*, todas las virtudes, obra en grado mínimo por virtud, esto es *(como es patente por la Definición 8 de esta parte)*, es en grado máximo impotente de ánimo; y, por tanto *(por la Proposición precedente)*, la máxima soberbia o abyección indica la máxima impotencia del ánimo. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue muy claramente que los soberbios y los abyectos están sometidos en grado máximo a los afectos.

ESCOLIO: La abyección, sin embargo, puede corregirse más fácilmente que la soberbia, ya que ésta es un afecto de alegría, mientras que aquélla un afecto de tristeza, y, por tanto *(por la Proposición 18 de esta parte)*, la soberbia es más fuerte que la abyección.

Proposición LVII

El soberbio ama la presencia de los parásitos o aduladores, pero odia la de los generosos.

Demostración: La soberbia es una alegría nacida del hecho de que el hombre se estima en más de lo justo *(por las Definiciones 28 y 6 de los afectos)*, opinión esta que el hombre soberbio se esforzará, cuanto puede, en sustentar *(véase el Escolio de la Proposición 13 de la parte III)*; por tanto, los soberbios amarán la presencia de los parásitos o aduladores *(he omitido las Definiciones de éstos porque son demasiado notorias)* y huirán de la de los generosos que los estiman en lo justo. C.Q.D.

ESCOLIO: Sería demasiado largo enumerar aquí todos los males de la soberbia, puesto que los soberbios están sometidos a todos los afectos, pero a ninguno menos que a los afectos del amor y de la misericordia. Pero aquí no se ha de pasar en silencio que también se llamará soberbio al que estima a los demás en menos de lo justo, y, por tanto, en este sentido la soberbia se ha de definir como una alegría nacida de la falsa opinión por la cual un hombre se cree superior a los demás. Y la abyección contraria a esta soberbia se definirá como una tristeza nacida de la falsa opinión por la cual un hombre se cree inferior a los demás. Pero sentado esto, concebimos fácilmente que el soberbio es necesariamente envidioso *(véase el Escolio de la Proposición 55 de la parte III)* y les tiene más odio a los que son más alabados por sus virtudes; su odio hacia éstos no se vence fácilmente con el amor o con hacer el bien *(véase el Escolio de la Proposición 41 de la parte III)*, y solamente se deleita con la presencia de aquellos que son complacientes con su ánimo impotente y de necio lo convierten en loco.

Aunque la abyección sea contraria a la soberbia, el abyecto está, sin embargo, muy próximo al soberbio. En efecto, dado que su tristeza nace del hecho de que juzga de su impotencia por la potencia o la virtud de los otros, su tristeza será, pues, aliviada, es decir, se alegrará si su imaginación se ocupa en considerar los vicios ajenos, de donde ha nacido el proverbio: *consuelo para los míseros es tener compañeros en sus males*: y, por el contrario, se entristecerá tanto más, cuanto más inferior a los demás haya creído ser; de donde proviene que nadie sea más inclinado a la envidia que los abyectos, y que nadie se esfuerce tanto como éstos en observar las acciones de los hombres, más para criticarlas que para corregirlas; y que, en fin, sólo alaben la abyección y se glorien de ella, pero de tal manera, que parezcan, sin embargo, abyectos. Y esto se sigue de este afecto tan necesariamente como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos; y he dicho ya que llamo malos estos afectos y otros similares, en cuanto atiendo a la sola utilidad humana. Pero las leyes de la Naturaleza conciernen al orden común de la Naturaleza del cual el hombre es una parte; lo que he querido advertir de paso, para que nadie crea que he querido narrar aquí los vicios y las acciones absurdas de los hombres, y no más bien demostrar la naturaleza y las propiedades de las cosas. Pues, como lo he dicho en el Prefacio de la tercera parte, considero los afectos humanos y sus propiedades de la misma manera que las demás cosas naturales. Y, ciertamente, los afectos humanos si no indican la potencia humana indican al menos la potencia y el arte de la Naturaleza, así como muchas otras cosas que admiramos y en cuya contemplación nos deleitamos. Pero continúo observando acerca de los afectos lo que trae utilidad a los hombres o lo que les ocasiona perjuicio.

Proposición LVIII

La gloria no repugna a la razón, sino que puede nacer de ella.

Demostración: Es evidente por la Definición 30 de los afectos y por la Definición de lo honesto que puede verse en el Escolio I de la Proposición 37 de esta parte.

ESCOLIO: La que se dice gloria vana es una satisfacción de sí mismo sustentada por la sola opinión del vulgo; y al cesar ésta, cesa la satisfacción misma, esto es *(por el Escolio de la Proposición 52 de esta parte)* el sumo bien que cada cual ama; de donde proviene que el que se gloria con la opinión del vulgo, angustiado por una preocupación cotidiana, se esfuerza, se agita y se arriesga por conservar su fama. El vulgo es, en efecto, voluble e inconstante, y por tanto, la fama, si no es conservada, pronto se desvanece; más aún, puesto que todos desean conquistarse los aplausos del vulgo, cada cual fácilmente rebaja la fama del otro, de lo cual, ya que se pugna por lo que se estima como el sumo bien, nace un inmenso afán de oprimirse unos a otros por cualquier medio y el que, finalmente, sale vencedor, se gloria más de haber perjudicado a otro que de haber sido útil a sí mismo. Por tanto, esta gloria o satisfacción es, en realidad, vana, porque no es nada.

Lo que hay que notar acerca de la vergüenza se colige fácilmente de lo que hemos dicho de la misericordia y del arrepentimiento. Añado solamente esto: así como la conmiseración así también la vergüenza, aunque no sea una virtud, es buena, sin embargo, en cuanto indica que el hombre que se ruboriza tiene el deseo de vivir honestamente; así como el dolor, que se dice bueno en cuanto indica que la parte enferma no está aún podrida. Por lo cual, aunque el hombre que se avergüenza de alguna acción esté, en realidad, triste, es, sin embargo, más perfecto que el desvergonzado que no tiene ningún deseo de vivir honestamente.

Y esto es lo que me había propuesto notar acerca de los afectos de la alegría y de la tristeza. Por lo que atañe a los deseos, son, ciertamente, buenos o malos en cuanto nacen de afectos buenos o malos. Pero, en realidad, todos, en cuanto se originan en nosotros de afectos que son pasiones, son ciegos *(como se colige fácilmente de lo que hemos dicho en el Escolio de la Proposición 44 de esta parte)*, y no tendrían ningún objeto si los hombres pudiesen ser guiados fácilmente a vivir según el solo dictamen de la razón, como mostraré ahora en pocas palabras.

Proposición LIX

A todas las acciones a las cuales somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón.

Demostración: Obrar según la razón no es nada más *(por la Proposición 3 y la Definición 2 de la parte III)* que obrar lo que se sigue de la necesidad de nuestra naturaleza, considerada en sí sola. Pero la tristeza es mala en cuanto disminuye o reprime esta potencia de obrar *(por la Proposición 45 de esta parte)*; no podemos, pues, ser determinados por este afecto a ninguna acción que no podamos obrar si fuésemos guiados por la razón. Por otra parte, la alegría sólo es mala en cuanto impide que el hombre sea apto para obrar *(por las Proposiciones 41 y 43 de esta parte)*, y, por tanto, tampoco podemos ser determinados a ninguna acción que no podamos obrar si fuésemos guiados por la razón. En fin, en cuanto la alegría es buena, concuerda con la razón (consiste, en efecto, en el hecho de que se aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre), y no es una pasión sino en cuanto no se aumenta la potencia de obrar del hombre como para que se conciba a sí mismo y conciba sus acciones adecuadamente *(por la Proposición 3 de la parte III, con su Escolio)*. Por lo cual, si un hombre afectado de alegría se dejase guiar a tan gran perfección que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, sería apto, mejor aún sería más apto, para las mismas acciones a las cuales es determinado ahora por afectos que son pasiones. Pero todos los afectos se refieren a la alegría, la tristeza o el deseo *(véase la explicación de la cuarta Definición de los afectos)*, y el deseo *(por la Definición 1 de los afectos)* no es nada más que el esfuerzo mismo de obrar; luego, a todas las acciones a las cuales somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser guiados, sin él, por la sola razón. C.Q.D.

De otra manera: Una acción cualquiera se dice mala en cuanto nace de que somos afectados de odio o de algún afecto malo *(véase el Corolario 1 de la Proposición 45 de esta parte)*. Mas ninguna acción, considerada en sí sola, no es buena ni mala *(como hemos mostrado en el Prefacio de esta parte)*, sino que una sola y misma acción es a veces buena, a veces mala; luego, a la misma acción que ahora es mala, o sea, que nace de algún afecto malo, podemos ser guiados por la razón *(por la Proposición 19 de esta parte)*. C.Q.D.

ESCOLIO: Esto se explica más claramente con un ejemplo. A saber: la acción de golpear, en cuanto se la considera físicamente y sólo atendiendo al hecho de que

un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano. Luego, si un hombre excitado por la ira o el odio es determinado a cerrar el puño o a mover el brazo, esto sucede, como hemos mostrado en la segunda parte, porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de las cosas; y, por consiguiente, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto por las imágenes de las cosas que concebimos confusamente, como por las de las cosas que concebimos clara y distintamente. Es evidente, pues, que ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión tendría ningún uso, si los hombres pudiesen ser guiados por la razón. Veamos ahora por qué el deseo que nace de un afecto que es una pasión es llamado ciego por nosotros.

Proposición LX

El deseo que nace de una alegría o de una tristeza que se refiere a una o varias de las partes del cuerpo, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero.

Demostración: Supóngase, por ejemplo, que la parte A del cuerpo es fortificada por la fuerza de alguna causa externa, de tal suerte que prevalezca sobre las demás *(por la Proposición 6 de esta parte)*. Esta parte no se esforzará por eso en perder sus fuerzas, para que las demás partes del cuerpo cumplan su función; debería tener, en efecto, la fuerza o la potencia de perder sus fuerzas, lo que *(por la Proposición 6 de la parte III)* es absurdo. Se esforzará, pues, esta parte, y, por consiguiente *(por las Proposiciones 7 y 12 de la parte III)*, también el alma, en conservar ese estado; por tanto, el deseo que nace de tal afecto de alegría no tiene en cuenta el todo. Pues, si, por el contrario, se supone que la parte A es reprimida de tal suerte que prevalezcan las demás, se demuestra del mismo modo que el deseo que nace de la tristeza tampoco tiene en cuenta el todo. C.Q.D.

ESCOLIO: Puesto que la alegría las más veces *(por el Escolio de la Proposición 44 de esta parte)* se refiere a una sola parte del cuerpo, deseamos, pues, las más veces conservar nuestro ser sin tener en cuenta en lo más mínimo nuestra completa salud; a esto se añade que los deseos que nos subyugan en grado máximo *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)* sólo tienen en cuenta el tiempo presente, pero no el futuro.

Proposición LXI

El deseo que nace de la razón no puede tener exceso.

Demostración: El deseo *(por la Definición 1 de los afectos)*, considerado absolutamente, es la esencia misma del hombre en cuanto se concibe determinada de algún modo a obrar algo; así, pues, el deseo que nace de la razón, esto es *(por la Proposición 3 de la parte III)*, que se engendra en nosotros en cuanto obramos, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto se concibe determinada a obrar lo concebido adecuadamente por la sola esencia del hombre *(por la Definición 2 de la parte III)*. Luego, si ese deseo pudiera tener exceso, la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría, pues, excederse a sí misma, o sea, podría más de lo que puede, lo que es una contradicción manifiesta; y, por ende, este deseo no puede tener exceso. C.Q.D.

Proposición LXII

En cuanto el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón es afectada igualmente, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente.

Demostración: Todo lo que el alma concibe guiada por la razón, lo concibe bajo la misma especie de eternidad o de necesidad *(por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la parte II)* y es afectada por idéntica certidumbre *(por la Proposición 43 de la parte II y su Escolio)*. Por lo cual, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente, el alma concibe la cosa con la misma necesidad y es afectada por idéntica certidumbre, y, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente, será, sin embargo, igualmente verdadera *(por la Proposición 41 de la parte II)*, esto es *(por la Definición 4 de la parte II)*, tendrá, no obstante, siempre las mismas propiedades de la idea adecuada; y así, en cuanto el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada del mismo modo, ya la idea sea de una cosa futura o pretérita, ya de una presente. C.Q.D.

ESCOLIO: Si nosotros pudiéramos tener un conocimiento adecuado de la duración de las cosas y determinar por medio de la razón sus tiempos de existencia, consideraríamos con el mismo afecto las cosas futuras y presentes, y el bien que el alma concibiera como futuro lo apetecería como un bien presente, y, en

consecuencia, descuidaría necesariamente un bien presente menor por un bien futuro mayor, y no apetecería nada lo que fuese bueno al presente, pero causa de algún mal futuro, como demostraremos en seguida. Pero nosotros no podemos tener de la duración de las cosas *(por la Proposición 31 de la parte II)* sino un conocimiento muy inadecuado, y los tiempos de existencia de las cosas *(por el Escolio de la Proposición 44 de la parte II)* los determinamos con la sola imaginación, que no es afectada igualmente por la imagen de una cosa presente como por la de una futura; de donde proviene que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto o universal y que el juicio que hacemos sobre el orden de las cosas y el nexo de las causas, para poder determinar lo que al presente es bueno o malo para nosotros, sea más bien imaginario que real. Así, pues, no es extraño si el deseo que nace del conocimiento de lo bueno y de lo malo, en cuanto mira al futuro, puede ser muy fácilmente reprimido por el deseo de las cosas que al presente son agradables; sobre lo cual véase la Proposición 16 de esta parte.

Proposición LXIII

El que es guiado por el miedo y obra el bien por evitar el mal no es guiado por la razón.

Demostración: Todos los afectos que se refieren al alma en cuanto obra, esto es *(por la Proposición 3 de la parte III)* a la razón, no son otros que los afectos de la alegría y del deseo *(por la Proposición 59 de la parte III)*; y, por tanto *(por la Definición 13 de los afectos)*, el que es guiado por el miedo y obra el bien por temor del mal, ése no es guiado por la razón. C.Q.D.

ESCOLIO: Los supersticiosos, que saben más bien reprobar los vicios que enseñar las virtudes y que no procuran guiar a los hombres por la razón, sino contenerlos por el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen las virtudes, no intentan otra cosa que hacer a los demás tan míseros como ellos mismos; y, por eso, no es extraño que sean generalmente molestos y odiosos a los hombres.

Corolario: Por el deseo que nace de la razón, seguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal.

Demostración: Pues el deseo que nace de la razón puede nacer solamente de un

afecto de alegría que no es una pasión *(por la Proposición 59 de la parte III)*, esto es, de una alegría que no puede tener exceso *(por la Proposición 61 de esta parte)*, pero no de la tristeza; y, por ende, este deseo *(por la Proposición 8 de esta parte)* nace del conocimiento del bien, pero no del conocimiento del mal; así, pues, conforme a la guía de la razón, apetecemos directamente el bien y sólo en tanto huimos del mal. C.Q.D.

ESCOLIO: Este Corolario se explica por el ejemplo del enfermo y del sano. El enfermo ingiere lo que aborrece, por temor a la muerte; el sano, en cambio, goza del alimento y así disfruta mejor de la vida, que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente. Lo mismo el juez, que no por odio o por ira, etc., sino por el solo amor a la salud pública, condena a muerte al reo, es guiado por la sola razón.

Proposición LXIV

El conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado.

Demostración: El conocimiento del mal *(por la Proposición 8 de esta parte)* es la tristeza misma en cuanto somos conscientes de ella. Pero la tristeza es la transición a una perfección menor *(por la Definición 3 de los afectos)*, y, por esto, no puede entenderse por la esencia misma del hombre *(por las Proposiciones 6 y 7 de la parte III)*; y, por ende *(por la Definición 2 de la parte III)* es una pasión que *(por la Proposición 3 de la parte III)* depende de ideas inadecuadas, y, por consiguiente *(por la Proposición 29 de la parte II)*, su conocimiento, es decir, el conocimiento del mal, es inadecuado. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que si el alma humana no tuviese sino ideas adecuadas no formaría ninguna noción del mal.

Proposición LXV

De dos bienes, seguiremos, conforme a la guía de la razón, el mayor; y de dos males, el menor.

Demostración: El bien que impide que disfrutemos de un bien mayor es en

realidad un mal; en efecto *(como hemos demostrado en el Prefacio de esta parte)*, se dice que las cosas son malas o buenas en cuanto comparamos unas con otras; y *(por la misma razón)* un mal menor es en realidad un bien; por lo cual *(por el Corolario de la Proposición 63 de esta parte)*, conforme a la guía de la razón apeteceremos o seguiremos solamente el bien mayor y el mal menor. C.Q.D.

Corolario: Conforme a la guía de la razón, seguiremos un mal menor a cambio de un bien mayor y descuidaremos un bien menor que es causa de un mal mayor. Pues, el mal, que aquí se dice menor, es en realidad un bien, y el bien, por el contrario, un mal; por lo que *(por el Corolario de la Proposición 63 de esta parte)* apeteceremos aquel mal y descuidaremos este bien. C.Q.D.

Proposición LXVI

Apeteceremos, conforme a la guía de la razón, un bien mayor futuro más que uno menor presente, y un mal presente menor más que uno mayor futuro.

Demostración: Si el alma pudiera tener un conocimiento adecuado de una cosa futura, sería afectada por idéntico afecto hacia una cosa futura que hacia una presente *(por la Proposición 62 de esta parte)*; por lo cual, en cuanto atendemos a la razón misma, como suponemos hacerlo en esta Proposición, el caso es idéntico, ya se suponga el bien o el mal mayor como futuro, ya como presente, y, por ende *(por la Proposición 65 de esta parte)*, apeteceremos un bien futuro mayor más que uno menor presente, etc. C.Q.D.

Corolario: Apeteceremos, conforme a la guía de la razón, un mal presente menor que es causa de un bien futuro mayor y descuidaremos un bien presente menor que es causa de un mal futuro mayor. Este Corolario se relaciona con la precedente Proposición como el Corolario de la Proposición 65 con la Proposición 65 misma.

ESCOLIO: Si se compara, pues, esto con lo que hemos mostrado en esta parte hasta la Proposición 18 acerca de las fuerzas de los afectos, veremos fácilmente en qué se diferencia el hombre que es guiado por el solo afecto o por la opinión, del hombre que es guiado por la razón. Aquél, en efecto, quiéralo o no, hace lo que mayormente ignora; pero éste no complace a nadie sino a sí mismo, y sólo hace lo que sabe que es primordial en la vida y que por ello desea en grado

máximo; y por eso al primero lo llamo *siervo* y al segundo *libre*; y sobre la índole y norma de vida de éste me place hacer algunas observaciones.

Proposición LXVII

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

Demostración: El hombre libre, esto es, el que vive según el solo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo de la muerte *(por la Proposición 63 de esta parte)*, sino que desea el bien directamente *(por el Corolario de la misma Proposición)*, esto es *(por la Proposición 24 de esta parte)*, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad; y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida. C.Q.D.

Proposición LXVIII

Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres.

Demostración: He dicho que es libre aquel que es guiado por la sola razón; por tanto, el que nace libre y permanece libre, no tiene sino ideas adecuadas, y, por ende, no tiene ningún concepto del mal *(por el Corolario de la Proposición 64 de esta parte)*, y, por consiguiente *(pues que el bien y el mal son correlativos)*, tampoco del bien. C.Q.D.

ESCOLIO: Que la hipótesis de esta Proposición es falsa y no puede concebirse sino en cuanto atendemos a la sola naturaleza humana o más bien a Dios, no en cuanto es infinito, sino solamente en cuanto es la causa de que el hombre exista, es evidente por la Proposición 4 de esta parte. Y esto, como lo otro que acabamos de demostrar, es lo que parece significar Moisés en la historia del primer hombre. En ella, en efecto, no se concibe ninguna otra potencia de Dios que aquella con la que creó el hombre, esto es, la potencia con la cual miró solamente por la utilidad del hombre; y en tal sentido cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y que tan

pronto como comiera de él al punto más bien temería la muerte que desearía vivir. Además, cuenta que el hombre, al descubrir a la mujer, que concordaba enteramente con su naturaleza, conoció que nada podía darse en la Naturaleza que pudiese serle más útil que ella; pero que en cuanto creyó que los brutos eran semejantes a él, al punto comenzó a imitar sus afectos *(véase la Proposición 27 de la parte III)* y a perder su libertad; que recuperaron más tarde los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, de la cual sola depende que el hombre sea libre y que el bien que desea para sí lo desee para los demás hombres, como hemos demostrado antes *(por la Proposición 37 de esta parte)*.

Proposición LXIX

La virtud del hombre libre se muestra igualmente grande al evitar que al vencer los peligros.

Demostración: Un afecto no puede ser reprimido ni quitado sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto que ha de reprimirse *(por la Proposición 7 de esta parte)*. Pero la audacia ciega y el miedo son afectos que pueden concebirse igualmente grandes *(por las Proposiciones 5 y 3 de esta parte)*: luego, se requiere una virtud de ánimo o fortaleza *(cuya Definición véase en el Escolio de la Proposición 59 de la parte III)* igualmente grande para reprimir la audacia que el miedo; esto es *(por las Definiciones 40 y 41 de los afectos)*, el hombre libre evita los peligros con la misma virtud de ánimo con que intenta vencerlos. C.Q.D.

Corolario: En el hombre libre, pues, revela una firmeza igualmente grande la huida oportuna que el combate, o sea, el hombre libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo que la lucha.

ESCOLIO: Qué es la *firmeza* o qué entiendo por ella, lo he explicado en el Escolio de la Proposición 59 de la parte III. A su vez entiendo por *peligro* todo lo que puede ser causa de algún mal, a saber: de tristeza, odio, discordia, etc.

Proposición LXX

El hombre libre que vive entre ignorantes procura, cuanto puede, evitar sus

beneficios.

Demostración: Cada cual juzga según su índole lo que es bueno *(véase el Escolio de la Proposición 39 de la parte III);* así, el ignorante que ha hecho un beneficio a alguien, lo estimará conforme a su propia índole, y si ve que es estimado en menos por quien lo ha recibido, se entristecerá *(por la Proposición 42 de la parte III)*. Pero el hombre libre procura unir consigo a los demás hombres por la amistad *(por la Proposición 37 de esta parte)* y no devolver a los hombres beneficios equivalentes conforme al afecto de ellos, sino guiarse a sí mismo y guiar a los demás según el libre juicio de la razón, y obrar sólo aquello que sabe es primordial; por tanto, el hombre libre, para no ser odiado por los ignorantes y para no obedecer al apetito de éstos, sino a la sola razón, se esforzará, cuanto pueda, en evitar sus beneficios. C.Q.D.

ESCOLIO: He dicho: *cuanto pueda*. Pues, aunque sean hombres ignorantes, son, sin embargo, hombres, que pueden, en casos de necesidad, proporcionar auxilio humano, y ninguno es más precioso; y, por tanto, sucede a menudo que es necesario aceptar de ellos un beneficio, y, por consiguiente, agradecérselo, a su vez, según su índole; a esto se añade que al evitar sus beneficios también se debe proceder con cautela, para que no parezca que los despreciamos o que tememos por avaricia retribuirles el beneficio; y de esta suerte, mientras huimos de su odio, incurriríamos en ofensa contra ellos. Por tanto, al evitar los beneficios se ha de tener en cuenta lo útil y lo honesto.

Proposición LXXI

Sólo los hombres libres son muy agradecidos unos a otros.

Demostración: Sólo los hombres libres son muy útiles unos a otros y están unidos unos a otros por estrechos lazos de amistad *(por la Proposición 35 de esta parte y su Corolario I)* y con idéntico afán afectuoso se esfuerzan en beneficiarse unos a otros *(por la Proposición 37 de esta parte)*; por tanto *(por la Definición 34 de los afectos)*, sólo los hombres libres son muy agradecidos unos a otros.

ESCOLIO: La gratitud que tienen unos por otros los hombres guiados por un deseo ciego, es generalmente más bien negocio o soborno que gratitud. Por lo demás,

la ingratitud no es un afecto. Sin embargo, la ingratitud es deshonesta porque la mayor parte de las veces indica que un hombre está afectado de excesivo odio, ira, soberbia o avaricia, etc. Pues el que por estulticia no sabe retribuir los favores, no es un ingrato y lo es mucho menos aquel a quien los favores de una meretriz no lo mueven a servir de instrumento de su lujuria, ni los favores de un ladrón a encubrir sus latrocinios, ni los de algún otro semejante. Pues éste, por el contrario, muestra tener un ánimo constante, es decir, no se deja corromper por ningún favor que lleve a su perdición o a la perdición común.

Proposición LXXII

El hombre libre no obra nunca de mala fe, sino siempre con lealtad.

Demostración: Si el hombre libre, en cuanto es libre, hiciese algo de mala fe, lo haría según el dictamen de la razón (pues sólo en tanto es llamado libre por nosotros); así, pues, obrar de mala fe sería una virtud *(por la Proposición 24 de esta parte)*, y, por consiguiente *(por la misma Proposición)*, sería lo más conveniente para cada cual, a fin de conservar su ser, obrar con mala fe, esto es *(como es notorio por sí)*, sería lo más conveniente para los hombres concordar solamente en las palabras, pero ser, en realidad, contrarios unos a otros; lo cual *(por el Corolario de la Proposición 31 de esta parte)* es absurdo. Luego, el hombre libre, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Si ahora preguntara alguien: si un hombre pudiese librarse con la perfidia de un inminente peligro de muerte, ¿acaso no le aconsejaría plenamente la norma de conservación de su ser que fuera pérfido? Se responderá del mismo modo, que si la razón aconsejara eso, lo aconsejaría, pues, a todos los hombres, y, por tanto, la razón aconsejaría plenamente a los hombres no concertar pactos, ni unir sus fuerzas, ni tener leyes comunes sino de mala fe, esto es, a no tener en realidad leyes comunes; lo cual es absurdo.

Proposición LXXIII

El hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo.

Demostración: El hombre que es guiado por la razón no es guiado a obedecer por el miedo *(por la Proposición 63 de esta parte)*, sino que, en cuanto se esfuerza en conservar su ser conforme al dictamen de la razón, esto es *(por el Escolio de la Proposición 66 de esta parte)*, en cuanto se esfuerza en vivir libremente, desea observar la norma de la vida en común y de la utilidad común *(por la Proposición 37 de esta parte)*, y, por consiguiente *(como hemos mostrado en el Escolio 2 de la Proposición 37 de esta parte)*, vivir según el decreto común del Estado. El hombre que es guiado por la razón desea, pues, para vivir más libremente, observar las leyes comunes del Estado. C.Q.D.

ESCOLIO: Estas y otras cosas semejantes que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre se refieren a la fortaleza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 59 de la parte III)* a la firmeza y la generosidad. No creo que valga la pena demostrar aquí por separado todas las propiedades de la fortaleza y, mucho menos, que el varón fuerte de ánimo no tiene odio a nadie, no siente ira contra nadie, no envidia a nadie, no se indigna con nadie, no desprecia a nadie, y no se ensoberbece lo más mínimo. Pues esto y todo lo que concierne a la vida verdadera y a la religión se colige fácilmente de las Proposiciones 37 y 46 de esta parte; es decir, que el odio debe ser vencido por lo contrario: el amor, y que todo aquel que es guiado por la razón, el bien que apetece para sí, también lo desea para los demás. A esto se añade lo que hemos anotado en el Escolio de la Proposición 50 de esta parte y en otros lugares, a saber: que el varón fuerte de ánimo considera en primer término que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, todo lo que piensa que es molesto o malo y además todo lo que le parece inmoral, horrible, injusto y deshonesto, nace de que concibe las cosas mismas desordenada, mutilada y confusamente; y por esta causa se esfuerza ante todo en concebir las cosas como son en sí mismas y en alejar los obstáculos que impiden el conocimiento verdadero, como son el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás por el estilo, que hemos señalado en lo que precede; y, por tanto, se esfuerza, cuanto puede, como hemos dicho, en obrar bien y en alegrarse. Pero hasta dónde se extiende la virtud humana para conseguir esto y qué es lo que puede, lo demostraré en la parte siguiente.

APÉNDICE

Lo que he tratado en esta parte acerca de la norma recta de vivir no ha sido dispuesto de manera que pueda ser visto en conjunto, sino que ha sido

demostrado por mí dispersamente aquí y allá, es decir, conforme podía deducir más fácilmente una cosa de otra. Por tanto, me he propuesto reunirlo aquí y reducirlo a unos capítulos principales.

Capítulo I

Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, de manera que puedan entenderse o por ella sola, como su causa próxima, o en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse adecuadamente por sí misma sin los otros individuos.

Capítulo II

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de manera que puedan entenderse por ella sola son aquellos que se refieren al alma en cuanto se la concibe como constituida de ideas adecuadas; mientras que los demás deseos no se refieren al alma sino en cuanto concibe las cosas inadecuadamente, y su fuerza y su crecimiento deben ser definidos no por la potencia humana, sino por la de las cosas que están fuera de nosotros; y por eso los primeros se llaman rectamente *acciones*, los segundos, en cambio, *pasiones*; aquéllos, en efecto, indican siempre nuestra potencia, y éstos, por el contrario, nuestra impotencia y un conocimiento mutilado.

Capítulo III

Nuestras acciones, esto es, aquellos deseos que se definen por la potencia del hombre o la razón, son siempre buenos; los demás, en cambio, pueden ser lo mismo buenos que malos.

Capítulo IV

En la vida es, pues, ante todo útil perfeccionar, cuanto podamos, el entendimiento o la razón y en esto solo consiste la suma felicidad o beatitud del hombre; porque la beatitud no es nada más que la satisfacción misma del ánimo

que nace del conocimiento intuitivo de Dios; pero perfeccionar el entendimiento no es tampoco nada más que entender a Dios y los atributos de Dios y las acciones que se subsiguen de la necesidad de su naturaleza. Por lo cual, el fin último del hombre guiado por la razón, esto es, el deseo supremo con el cual procura gobernar todos los demás, es el que le lleva a concebirse a sí mismo y a concebir todas las cosas que puedan caer bajo su entendimiento, adecuadamente.

Capítulo V

No hay, pues, vida racional sin inteligencia; y las cosas sólo en tanto son buenas, en cuanto ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma, que se define por la inteligencia. Pero decimos que son malas, por el contrario, solamente aquellas que impiden que el hombre pueda perfeccionar la razón y disfrutar de una vida racional.

Capítulo VI

Pero puesto que todo aquello de lo cual el hombre es causa eficiente es necesariamente bueno, nada malo puede, pues, suceder al hombre, sino por causas externas; es decir, en cuanto es una parte de la Naturaleza entera, cuyas leyes está compelida a obedecer la naturaleza humana y acomodarse a ella casi de infinitos modos.

Capítulo VII

Y no es posible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y no siga el orden común de ella; pues si se encuentra entre individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, por eso mismo su potencia de obrar será favorecida y sustentada. Pero si, por el contrario, se halla entre individuos que no concuerdan en nada con su propia naturaleza, difícilmente podrá acomodarse a ellos sin una gran mudanza de sí mismo.

Capítulo VIII

Todo lo que se da en el orden natural de las cosas y que juzgamos es malo o puede impedir que podamos existir y disfrutar de una vida racional, todo eso es lícito alejarlo de nosotros por el camino que nos parezca más seguro; y, por el contrario, todo lo que se da y que juzgamos es bueno o útil para conservar nuestro ser y para disfrutar de una vida racional, es lícito tomarlo para nuestro uso y usarlo de cualquier modo; y es lícito absolutamente a cada cual, en virtud del supremo derecho de la Naturaleza, hacer lo que juzga contribuye a su propia utilidad.

Capítulo IX

Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie; así, pues *(por el capítulo VII)*, nada se da de más útil al hombre para conservar su propio ser y para disfrutar de una vida racional que un hombre guiado por la razón. Además, puesto que entre todas las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón; luego, en ninguna cosa puede cada cual mostrar cuánto vale su habilidad y talento que educando a los hombres de tal manera que vivan finalmente conforme al propio imperio de la razón.

Capítulo X

En cuanto los hombres se arrojan unos contra otros por la envidia, o por algún otro afecto de odio, son contrarios unos a otros, y, por consiguiente, tanto más de temer son, en cuanto son más poderosos que los demás individuos de la Naturaleza.

Capítulo XI

Los ánimos, sin embargo, no se conquistan por las armas, sino por el amor y la generosidad.

Capítulo XII

A los hombres es ante todo útil asociarse entre sí y ligarse con aquellos vínculos con los que hagan en forma más apta de todos ellos un solo individuo y obrar, exclusivamente, lo que sirve para consolidar las amistades.

Capítulo XIII

Pero para esto se requiere arte y vigilancia. Los hombres son, en efecto, volubles (pues son raros los que viven según los preceptos de la razón), y, sin embargo, envidiosos en su mayor parte y más inclinados a la venganza que a la misericordia. Para soportar, pues, a cada cual según su propia índole y abstenerse de imitar sus afectos, se necesita una singular potencia de ánimo. Pero los que, por el contrario, saben criticar a los hombres y reprobar sus vicios más bien que enseñarles las virtudes y quebrantar sus ánimos en vez de fortificarlos son insoportables para sí mismos y para los demás; de donde proviene que muchos, por una excesiva impaciencia del ánimo y por un falso celo religioso, hayan preferido vivir entre los brutos más bien que entre los hombres; así también los niños o los adolescentes que no pueden soportar con ánimo sereno los reproches de sus padres, se refugian en la milicia, y prefieren las incomodidades de la guerra y el gobierno de un tirano antes que las comodidades domésticas y las amonestaciones paternas, y toleran que se les imponga cualquier carga, con tal de vengarse des sus padres.

Capítulo XIV

Pues aunque comúnmente los hombres se gobiernan en todo según su capricho, sin embargo, de la vida en sociedad se siguen muchas más ventajas que perjuicios. Por lo cual es más útil soportar sus ofensas con serenidad y dedicar nuestro empeño a lo que contribuye a establecer la concordia y la amistad.

Capítulo XV

Lo que engendra la concordia es lo que se refiere a la justicia, la equidad y la honestidad. Pues los hombres difícilmente soportan, aparte de lo que es injusto e inicuo, lo que se considera deshonesto, o que alguien desprecie las costumbres vigentes en el Estado. Pero para establecer el amor entre los hombres es

necesario, ante todo, lo que atañe a la religión y la moralidad. Acerca de lo cual véanse los Escolios 1 y 2 de la Proposición 37, el Escolio de la Proposición 46 y el Escolio de la Proposición 73 de la parte IV.

Capítulo XVI

La concordia también suele engendrarse comúnmente del miedo, pero entonces carece de sinceridad. Añádase que el miedo nace de la impotencia del ánimo y por eso no pertenece al uso de la razón como tampoco le pertenece la conmiseración, aunque parezca tener apariencia de moralidad.

Capítulo XVII

Se conquista además a los hombres con la liberalidad, sobre todo a aquellos que no tienen con qué procurarse lo necesario para subvenir a sus necesidades. Sin embargo, el prestar ayuda a cada indigente excede en mucho las fuerzas y el interés de un particular. Pues las riquezas de un particular son insuficientes para suministrar tal socorro. Además, la capacidad de un solo varón es demasiado limitada para poder unirlos consigo a todos en amistad; por lo cual, el cuidado de los pobres incumbe a la sociedad entera y sólo concierne al interés común.

Capítulo XVIII

Para recibir beneficios, y para retribuirlos con gratitud, nuestra cautela debe ser completamente distinta; véase acerca de esto el Escolio de la Proposición 70 y el Escolio de la Proposición 71 de la parte IV.

Capítulo XIX

Por otra parte, el amor lascivo, esto es, el placer de engendrar que nace de la belleza física, y en general todo amor que no reconozca por causa la libertad del alma, fácilmente se convierte en odio; a menos que sea, lo cual es peor, una especie de delirio, en cuyo caso sustenta la discordia más bien que la concordia. Véase el Corolario de la Proposición 31 de la parte III.

Capítulo XX

Por lo que atañe al matrimonio, es cierto que concuerda con la razón, si el deseo de ayuntamiento carnal no es engendrado por la sola belleza física, sino también por el amor de procrear hijos y de educarlos sabiamente; y si, además, el amor de uno y otro, es decir, del varón y la mujer, tiene por causa no la sola belleza física, sino principalmente la libertad del ánimo.

Capítulo XXI

La adulación engendra también la concordia, pero por medio del repugnante vicio del servilismo o de la perfidia; a nadie, sin embargo, se conquista más fácilmente con la adulación que a los soberbios, que quieren ser los primeros y no lo son.

Capítulo XXII

A la abyección le es inherente una falsa apariencia de moralidad y de religión. Y aunque la abyección sea lo contrario de la soberbia, el abyecto está, sin embargo, muy próximo al soberbio. Véase el Escolio de la Proposición 57 de la parte IV.

Capítulo XXIII

La vergüenza también contribuye a la concordia sólo en aquello que no puede ocultarse. Además, puesto que la vergüenza misma es una especie de tristeza, no concierne al uso de la razón.

Capítulo XXIV

Los demás afectos de tristeza hacia los hombres se oponen directamente a la justicia, a la equidad, a la honestidad, a la moralidad y a la religión; y aunque la indignación parezca tener apariencia de equidad, se vive, sin embargo, sin ley allí donde está permitido a cada cual enjuiciar los actos del otro y vindicar su derecho o el del prójimo.

Capítulo XXV

La modestia, esto es, el deseo de agradar a los hombres, cuando es determinada por la razón, se refiere a la moralidad *(como hemos dicho en el Escolio 1 de la Proposición 37 de la parte IV)*. Pero si nace de un afecto, es una ambición, o sea, el deseo por el cual los hombres, bajo una falsa apariencia de moralidad, provocan las más veces discordias y sediciones. Pues el que desea ayudar a los demás con su consejo o con sus acciones para disfrutar juntos del sumo bien procurará ante todo atraerse su amor, y no despertar la admiración de ellos por él para que la doctrina enseñada lleve su nombre, ni darles en absoluto ninguna causa de envidia. Además, en las conversaciones corrientes se guardará de referirse a los vicios humanos y tendrá cuidado de no hablar sino con parquedad de la impotencia humana; y, por el contrario, ampliamente de la virtud o de la potencia humana y del camino por el que pueda llegar a la perfección, para que así los hombres, no por miedo o aversión, sino movidos por el solo afecto de la alegría, se esfuercen en vivir, cuanto esté en ellos, según los preceptos de la razón.

Capítulo XXVI

Aparte de los hombres, no conocemos en la Naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozarnos y unirla a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación. Así, pues, todo lo que se da en el orden natural de las cosas, aparte de los hombres, la norma de nuestra propia utilidad no exige que lo conservemos, sino que nos enseña a conservarlo para diversos usos, destruirlo o adaptarlo a nuestro uso, de cualquier modo.

Capítulo XXVII

La principal utilidad que obtenemos de las cosas que están fuera de nosotros, además de la experiencia y del conocimiento que adquirimos por el hecho de observarlas y de mudarlas de unas formas en otras, es la conservación del cuerpo; y por esta razón son ante todo útiles aquellas cosas que puedan mantener y nutrir al cuerpo de tal manera que todas sus partes puedan desempeñar adecuadamente su función. Pues cuanto más apto es el cuerpo para poder ser afectado de muchísimos modos y para afectar de muchísimos modos los cuerpos

externos, tanto más apta es el alma para pensar *(véanse las Proposiciones 38 y 39 de la parte IV)*. Pero parece que en la Naturaleza hay muy pocas cosas de esta clase; por lo cual, para nutrir el cuerpo como se requiere, es necesario usar de muchos alimentos de diversa naturaleza. Pues el cuerpo humano está compuesto de muchísimas partes de diversa naturaleza que necesitan una alimentación constante y variada, para que todo el cuerpo sea igualmente apto para todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, por consiguiente, para que también el alma sea igualmente apta para concebir muchísimas cosas.

Capítulo XXVIII

Mas, para procurarse esto, difícilmente bastarían las fuerzas de cada cual, si los hombres no se prestaran mutuos servicios. Pero el dinero ha llegado a ser un resumen de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar en grado máximo el alma del vulgo, puesto que los hombres difícilmente pueden imaginar ninguna especie de alegría que no vaya acompañada de la idea del dinero como causa.

Capítulo XXIX

Pero esto es un vicio sólo en aquellos que buscan el dinero no por necesidad, ni para subvenir a sus gastos, sino porque han aprendido las artes del lucro, de las que se jactan en grande. Por lo demás, estos hombres alimentan el cuerpo por costumbre mas con parquedad, porque creen perder de sus bienes cuanto gastan para la conservación de su cuerpo. Pero los que conocen el verdadero uso del dinero y regulan la medida de sus riquezas según la sola necesidad viven contentos con poco.

Capítulo XXX

Puesto que son buenas aquellas cosas que ayudan a las partes del cuerpo para que cumplan su función y puesto que la alegría consiste en que la potencia del hombre, en cuanto consta de alma y cuerpo, se favorezca o aumente, son buenas todas aquellas cosas que proporcionan alegría. Sin embargo, puesto que, por el contrario, las cosas no obran con el fin de afectarnos de alegría ni su potencia de

obrar se regula según nuestra utilidad, y, en fin, puesto que la alegría, por lo común, se refiere especialmente a una sola parte del cuerpo, la mayor parte de los afectos de alegría, a no ser que intervengan la razón y la vigilancia y, por consiguiente, también los deseos que nacen de ellos, son excesivos; a esto se añade que por influjo de un afecto consideremos como lo primordial aquello que al presente es agradable y que no podamos estimar las cosas futuras con ecuanimidad. Véase el Escolio de la Proposición 44 y el Escolio de la Proposición 60 de la parte IV.

Capítulo XXXI

Pero la superstición, en cambio, parece admitir que es bueno lo que proporciona tristeza y malo, por el contrario, lo que proporciona alegría. Mas, como acabamos de decir *(véase el Escolio de la Proposición 45 de la parte IV)*, nadie, sino un envidioso, se deleita con mi impotencia y mi inferioridad. Pues cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a que pasamos, y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina; y nunca puede ser mala una alegría gobernada por la verdadera norma de nuestra utilidad. Pero el que, por el contrario, es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón.

Capítulo XXXII

Pero la potencia humana es extremadamente limitada e infinitamente superada por la de las causas externas; y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros. Sin embargo, las cosas que nos acontecen contrariamente a aquello que exige la norma de nuestra utilidad, las soportaremos con ecuanimidad si somos conscientes de haber cumplido nuestro deber, y de que la potencia que tenemos no pudo extenderse a que pudiésemos evitarlas, y de que somos una parte de la Naturaleza entera, cuyo orden seguimos. Si entendemos esto clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra parte mejor, se satisfará enteramente con ello y se esforzará en perseverar en esta satisfacción. Pues en cuanto entendemos, no podemos apetecer nada sino lo que es necesario, ni sentir, en absoluto, satisfacción sino en lo verdadero; así, pues, en cuanto entendemos esto rectamente, en tanto el esfuerzo de nuestra parte mejor concuerda con el

orden de la Naturaleza entera.

---

[4] Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20 y sigs.

[5] Ece I, 18.

QUINTA PARTE

DE LA POTENCIA DEL ENTENDIMIENTO O DE LA LIBERTAD HUMANA

PREFACIO

Paso finalmente a esta otra parte de la *Ética*, que se ocupa del modo o camino que conduce a la libertad. En esta parte trataré, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué puede la razón misma contra los afectos y, además, qué es la libertad del alma o beatitud; por donde veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante. Pero de qué modo y por qué camino debe perfeccionarse el entendimiento y, además, con qué arte ha de cuidarse el cuerpo para que pueda cumplir adecuadamente su función, no es propio mostrarlo aquí; esto último, en efecto, concierne a la Medicina, aquello, en cambio, a la Lógica. Aquí trataré, pues, como lo he dicho, de la sola potencia del alma o de la razón, y, ante todo, mostraré cuánto dominio tiene y de qué clase sobre los afectos para reprimirlos y gobernarlos. Que no tenemos, en efecto, dominio absoluto sobre ellos, ya lo hemos demostrado antes. Los estoicos creyeron, sin embargo, que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podemos dominarlos absolutamente. Con todo, por las protestas de la experiencia, mas no ciertamente por sus propios principios, se vieron obligados a confesar que para reprimirlos y gobernarlos se requiere no poco ejercicio y empeño; lo cual se esforzó en demostrar uno de ellos por el ejemplo de los dos perros, si no recuerdo mal, uno doméstico y el otro de caza, a saber: porque el ejercicio pudo conseguir finalmente que el perro doméstico se acostumbrase a cazar y, por el contrario, el de caza a abstenerse de perseguir liebres. Descartes aprueba en no poca medida esta opinión. Pues admite que el ánima o alma está unida principalmente a una cierta parte del cerebro, a saber: la llamada glándula pineal, con cuya ayuda el alma percibe todos los movimientos que se producen en el cuerpo y los objetos externos, y que el alma, con sólo quererlo, puede mover en diversos sentidos. Admite él que esta glándula está suspendida en medio del cerebro de tal suerte que puede ser movida por el más pequeño movimiento de

los espíritus animales. En seguida, admite él que esta glándula está suspendida en medio del cerebro de tantos modos diversos cuantos son los diversos modos con que chocan contra ella los espíritus animales, y que se imprimen en ella tantas huellas diversas cuantos son los diversos objetos externos que impulsan contra ella a esos mismos espíritus animales; de donde resulta que si más tarde la glándula, por la voluntad del ánima que la mueve de diverso modo, está suspendida del modo tal o cual en que estuvo suspendida una vez por causa de los espíritus animales agitados de este o aquel modo, entonces la misma glándula impulsará y determinará a esos mismos espíritus animales del mismo modo como habían sido rechazados antes por una suspensión semejante de la glándula. Además, admite que cada voluntad del alma está unida por la Naturaleza a un cierto movimiento de la glándula. Por ejemplo: si alguien tiene la voluntad de mirar un objeto lejano, esta voluntad hará que la pupila se dilate, pero si sólo piensa en la dilatación de la pupila, no será de ninguna utilidad tener la voluntad de tal cosa, porque la Naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula, que sirve para impulsar los espíritus animales hacia el nervio óptico de modo conveniente para dilatar o contraer la pupila, a la voluntad de dilatarla o contraerla, sino solamente a la voluntad de mirar los objetos lejanos o próximos. Admite, finalmente, que aunque cada movimiento de esta glándula parezca estar ligado por la Naturaleza desde el comienzo de nuestra vida a uno solo de nuestros pensamientos, puede, sin embargo, por el hábito unirse a otros, lo cual se esfuerza en probar en el artículo 50 de la parte I de las *Pasiones del alma*. De ello concluye que ningún alma es tan débil que no pueda, si es bien dirigida, adquirir una potestad absoluta sobre las pasiones. Pues éstas, tal como son definidas por él, *son percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren especialmente a ella y que*, nótese bien, *son producidas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus* (*véase el artículo 27 de la parte 1 de las* Pasiones del alma). Pero puesto que a una voluntad cualquiera podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, por consiguiente, de los espíritus animales, y como la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad, si determinamos nuestra voluntad con los juicios ciertos y firmes conforme a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida y unimos a estos juicios los movimientos de las pasiones que querernos tener, adquiriremos un dominio absoluto sobre nuestras pasiones. Tal es la opinión de este clarísimo varón (hasta donde puedo conjeturar por sus propias palabras) y difícilmente la hubiera creído yo emitida por tan gran varón, si fuese menos sutil. En verdad, no puedo asombrarme bastante de que un filósofo que se había decidido firmemente a no deducir nada sino de principios notorios por sí y a no afirmar nada sino lo que percibiera clara y distintamente, y que además había

reprochado tantas veces a los escolásticos que quisieran explicar las cosas oscuras por medio de cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta. ¿Qué entiende, pregunto, por unión del alma y el cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, digo, tiene de un pensamiento muy estrechamente unido a cierta partícula de la cantidad? Yo quisiera, ciertamente, que hubiese explicado esta unión por su causa próxima. Pero él había concebido el alma tan distinta del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esta unión ni al alma misma, sino que le fue necesario recurrir a la causa de todo el universo, esto es, a Dios. Además, quisiera saber cuántos grados de movimiento puede el alma comunicar a esta glándula pineal y con cuánta fuerza puede tenerla suspendida. Pues no sé si esta glándula es movida de un lado a otro por el alma más lenta o más rápidamente que por los espíritus animales, ni si los movimientos de las pasiones, que unimos estrechamente a los juicios firmes no pueden ser desunidos otra vez de éstos por las causas corpóreas; de lo cual se seguiría que, aunque el alma se haya propuesto ir firmemente al encuentro de los peligros y haya unido a esta decisión movimientos de audacia, sin embargo, al ver el peligro, la glándula quede suspendida de tal manera que el alma no puede pensar sino en la huida; y, ciertamente, no dándose ninguna analogía entre la voluntad y el movimiento, tampoco se da ninguna comparación entre la potencia o las fuerzas del alma y las del cuerpo; y, por consiguiente, las fuerzas de éste no pueden nunca ser determinadas por las fuerzas de aquélla. Añádase a ello que tampoco se encuentra esta glándula situada en medio del cerebro de tal manera que pueda ser movida de un lado a otro tan fácilmente y de tantos modos y que no todos los nervios se extiendan hasta las cavidades del cerebro. Omito, en fin, todo lo que afirma acerca de la voluntad y su libertad, puesto que he mostrado suficientemente y más que suficientemente que es falso. Así, pues, dado que la potencia del alma se define, como he mostrado antes, por la sola inteligencia, los remedios para los afectos, que ciertamente, creo, todos conocen por experiencia, pero no observan cuidadosamente ni ven distintamente, los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y del mismo deduciremos todo lo que concierne a la beatitud de ésta.

AXIOMAS

I. Si en un mismo sujeto se excitan dos acciones contrarias, deberá ocurrir necesariamente una mutación, ya en ambas, ya en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias.

II. La potencia de un efecto es definida por la potencia de su causa, en cuanto su esencia se explica o define por la esencia de su causa.

Este Axioma es evidente por la Proposición 7 de la parte III.

Proposición I

Tal como se ordenan y encadenan los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma, así exactamente se ordenan y encadenan las afecciones del cuerpo o las imágenes de las cosas en el cuerpo.

Demostración: El orden y conexión de las ideas es el mismo *(por la Proposición 7 de la parte II)* que el orden y conexión de las cosas, y viceversa, el orden y conexión de las cosas es el mismo que *(por el Corolario de las Proposiciones 6 y 7 de la parte II)* el orden y conexión de las ideas. Por lo cual, así como el orden y conexión de las ideas en el alma ocurre según el orden y encadenamiento de las afecciones del cuerpo *(por la Proposición 18 de la parte II)*, así, viceversa *(por la Proposición 2 de la parte III)*, el orden y conexión de las afecciones del cuerpo ocurre tal como se ordenan y encadenan en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas. C.Q.D.

Proposición II

Si una conmoción del ánimo, o sea, un afecto, la separamos del pensamiento de una causa externa y la unimos a otros pensamientos, se destruirán el amor o el odio a la causa externa, como asimismo las fluctuaciones del ánimo que nacen de estos afectos.

Demostración: En efecto, lo que constituye la forma del amor o del odio es una alegría o una tristeza acompañada por la idea de una causa externa *(por las Definiciones 6 y 7 de los afectos)*: quitada, pues, ésta, se quita a la vez la forma del amor o del odio, y, por tanto, se destruyen estos afectos y los que nacen de ellos. C.Q.D.

Proposición III

Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión, tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta.

Demostración: Un afecto que es una pasión es una idea confusa *(por la Definición general de los afectos)*. Si, pues, de este afecto nos formamos una idea clara y distinta, esta idea no tendrá con el afecto mismo, en cuanto se refiere al alma sola, sino una diferencia de razón *(por la Proposición 21 de la parte II con su Escolio)*; por tanto *(por la Proposición 3 de la parte III)*, el afecto dejará de ser una pasión. C.Q.D.

Corolario: Un afecto está, pues, tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos en virtud de él cuanto más conocido nos es.

Proposición IV

No hay ninguna afección del cuerpo de la cual no podamos formar algún concepto claro y distinto.

Demostración: Lo que es común a todas las cosas no puede concebirse sino adecuadamente *(por la Proposición 38 de la parte II)*; por tanto *(por la Proposición 12 y el Lema 2 que se encuentra después del Escolio de la Proposición 13 de la parte II)*, no hay ninguna afección del cuerpo de la cual no podamos formar algún concepto claro y distinto. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que no se da ningún afecto del cual no podamos formar algún concepto claro y distinto. Pues un afecto es la idea de una afección del cuerpo *(por la Definición general de los afectos)*, y por ello *(por la Proposición precedente)* debe implicar algún concepto claro y distinto.

ESCOLIO: Puesto que no se da nada de lo que no se siga algún efecto *(por la Proposición 36 de la parte I)*, y puesto que todo lo que se sigue de una idea que es adecuada en nosotros lo entendemos clara y distintamente *(por la Proposición 40 de la parte II)*, se sigue de aquí que cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo y de entender sus afectos clara y distintamente, si no de manera absoluta, al menos en parte; y, por consiguiente, de lograr padecer menos a causa de ellos. Por eso se ha de procurar, sobre todo, esta cosa, a saber: conocer cada afecto, cuanto es posible, clara y distintamente, para que así el alma sea determinada por cada afecto a pensar en lo que percibe clara y distintamente y en lo que halla entera satisfacción; y, por tanto, para que se separe el afecto mismo del pensamiento de una causa externa y se lo una a pensamientos verdaderos; de donde resultará que no se destruyan sólo el amor, el odio, etc. *(por la Proposición 2 de esta parte)*, sino que los apetitos o deseos que suelen nacer de tal afecto tampoco puedan tener exceso *(por la Proposición 61 de la parte IV)*. Pues, ante todo, se ha de advertir que es un solo y mismo apetito aquel por el que se dice, tanto que obra como que padece el hombre. Por ejemplo, hemos mostrado que la naturaleza humana está dispuesta de tal manera que cada cual apetece que los demás vivan conforme a su propia índole *(véase el Escolio de la Proposición 31 de la parte III)*; y este apetito en un hombre que no es guiado por la razón es una pasión llamada ambición, que no se diferencia mucho de la soberbia; y, por el contrario, en un hombre que vive según el dictamen de la razón es una acción o virtud llamada moralidad *(véase el Escolio 1 de la Proposición 37 de la parte IV y la 2.ª Demostración de la misma Proposición)*; y de este modo todos los apetitos o deseos sólo son pasiones en cuanto nacen de ideas inadecuadas; pero son imputados a la virtud cuando son excitados o engendrados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos por los que somos determinados a obrar algo pueden nacer tanto de ideas adecuadas como inadecuadas *(véase la Proposición 59 de la parte IV)*; y (para volver al punto de donde me he alejado con esta digresión) fuera de este remedio de los afectos, a saber, el que consiste en su verdadero conocimiento, no puede excogitarse ningún otro más excelente que dependa de nuestra potestad, puesto que no se da ninguna otra potencia del alma más que la de pensar y formar ideas adecuadas como antes *(por la Proposición 3 de la parte III)* hemos mostrado.

Proposición V

El afecto por una cosa que imaginamos simplemente y no como necesaria ni como posible ni como contingente es, siendo iguales las demás circunstancias, máximo.

Demostración: El afecto por una cosa que imaginamos que es libre es mayor que por una necesaria *(por la Proposición 49 de la parte III)* y, en consecuencia, mayor aún que por la que imaginamos como posible o contingente *(por la Proposición 11 de la parte IV)*. Pero imaginar alguna cosa como libre no puede ser nada más que imaginarla simplemente mientras ignoramos las causas por las cuales ha sido determinada a obrar *(según lo que hemos mostrado en el Escolio de la Proposición 35 de la parte II)*; luego, el afecto por una cosa que imaginamos simplemente, siendo iguales las demás circunstancias, es mayor que por una necesaria, posible o contingente, y, en consecuencia, es máximo. C.Q.D.

Proposición VI

En cuanto el alma entiende todas las cosas como necesarias, en tanto tiene una potencia mayor sobre los afectos, o sea, padece menos en virtud de ellos.

Demostración: El alma entiende que todas las cosas son necesarias *(por la Proposición 29 de la parte I)*, y están determinadas a existir y operar por un nexo infinito de causas *(por la Proposición 28 de la parte I)*, y, por ende *(por la Proposición precedente)*, consigue padecer menos por virtud de los afectos que nacen de esas cosas y *(por la Proposición 48 de la parte III)* ser menos afectada respecto a ellas.

ESCOLIO: Cuanto más versa este conocimiento —a saber: de que las cosas son necesarias— sobre las cosas singulares que nos imaginamos más distinta y más vivamente, tanto mayor es esta potencia del alma sobre los afectos, lo que la misma experiencia atestigua también. Vemos, en efecto, que la tristeza causada por un bien perdido se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ninguna manera. Asimismo vemos que nadie tiene conmiseración de un niño por no saber hablar, andar, razonar y, en fin, por vivir tantos años como inconsciente de sí. Mas si la mayor parte de los hombres nacieran adultos y alguno que otro niño, entonces todos

tendrían conmiseración del niño; porque en tal caso se consideraría la infancia, no como una cosa natural y necesaria, sino como un vicio o pecado de la naturaleza; y podríamos hacer otras muchas observaciones de este género.

Proposición VII

Los afectos que nacen de la razón o que son excitados por ella, si se tiene en cuenta el tiempo, son más potentes que los que se refieren a las cosas singulares que consideramos como ausentes.

Demostración: No consideramos una cosa como ausente en virtud del afecto con el que la imaginamos, sino porque el cuerpo es afectado por otro afecto que excluye la existencia de esa cosa *(por la Proposición 17 de la parte II)*. Por lo cual, el afecto que se refiere a una cosa que consideramos como ausente no es de tal naturaleza que supere las demás acciones y la potencia del hombre *(sobre esto véase la Proposición 6 de la parte IV)*, sino, por el contrario, es de tal naturaleza que puede ser reprimido de algún modo por los afectos que excluyen la existencia de su causa externa *(por la Proposición 9 de la parte IV)*. Pero el afecto que nace de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas *(véase la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)* que consideramos siempre como presentes (pues no puede darse nada que excluya su existencia presente) y que imaginamos siempre del mismo modo *(por la Proposición 38 de la parte II)*. Por lo que tal afecto sigue siendo siempre el mismo, y, por consiguiente *(por el Axioma 1 de esta parte)*, los afectos que le son contrarios y que no son sustentados por sus causas externas deberán adaptarse más y más a él hasta que ya no le sean contrarios: y, por tanto, el afecto que nace de la razón es más potente. C.Q.D.

Proposición VIII

Cuanto mayor es el número de causas que concurren simultáneamente a excitar un afecto, tanto mayor es éste.

Demostración: Muchas causas simultáneas pueden más que si fueran pocas *(por la Proposición 7 de la parte III)*; por tanto *(por la Proposición 5 de la parte IV)*, cuanto mayor es el número de causas que simultáneamente excitan un afecto,

tanto más fuerte es éste. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta Proposición es evidente también por el Axioma 2 de esta parte.

Proposición IX

Un afecto que se refiere a muchas y diversas causas que el alma considera a la vez que el afecto mismo es menos nocivo, padecemos menos en virtud de él y somos menos afectados con respecto a cada una de sus causas en particular, que si se tratara de otro afecto igualmente grande pero que se refiere a una sola causa o a pocas.

Demostración: Un afecto sólo en tanto es malo o nocivo en cuanto impide que el alma pueda pensar *(por las Proposiciones 26 y 27 de la parte IV)*; luego, el afecto por el cual el alma es determinada a considerar muchos objetos simultáneamente es menos nocivo que otro afecto igualmente grande que retiene al alma de tal manera en la sola consideración de uno o pocos objetos, que no puede pensar en otros. Que era lo primero. Además, puesto que la esencia del alma, esto es *(por la Proposición 7 de la parte III)* su potencia, consiste en el solo pensamiento *(por la Proposición 11 de la parte II)*, el alma padece, pues, menos en virtud de un afecto por el cual es determinada a considerar simultáneamente muchos objetos que en virtud de un afecto igualmente grande que tiene ocupada al alma en la sola consideración de uno o pocos objetos. Que era lo segundo. En fin, este afecto *(por la Proposición 48 de la parte III)*, en cuanto se refiere a muchas causas externas, es también menor respecto a cada una de ellas. C.Q.D.

Proposición X

Mientras no estamos dominados por afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento.

Demostración: Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es *(por la Proposición 30 de la parte IV)*, que son malos, son malos en cuanto impiden que el alma entienda *(por la Proposición 27 de la parte IV)*. Mientras, pues, no estamos dominados por afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, no es

impedida la potencia del alma por la cual ella se esfuerza en entender las cosas *(por la Proposición 26 de la parte IV)*, y, por tanto, tiene la potestad de formar ideas claras y distintas y deducir unas de otras *(véase el Escolio 2 de la Proposición 40 y el Escolio de la Proposición 47 de la parte II)*; y, por consiguiente *(por la Proposición de esta parte)*, tenemos la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. C.Q.D.

ESCOLIO: Con esta potestad de ordenar y encadenar rectamente las afecciones del cuerpo podemos conseguir no ser fácilmente afectados por afectos malos. Pues *(por la Proposición 7 de esta parte)* se requiere una fuerza mayor para reprimir los afectos ordenados y encadenados según el orden propio del entendimiento que para reprimir los afectos inciertos y vagos. Por consiguiente, lo mejor que podemos hacer mientras no tenemos un conocimiento perfecto de nuestros afectos es concebir una recta norma de vivir o principios ciertos de vida, confiarlos a la memoria y aplicarlos de continuo a las cosas particulares que salen al paso con frecuencia en la vida, para que así nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a mano. Por ejemplo, hemos establecido entre los principios de vida *(véase la Proposición 46 de la parte IV con su Escolio)* que el odio ha de ser vencido por el amor o la generosidad, pero no retribuido con un odio recíproco. Mas para que tengamos siempre a mano este precepto de la razón cuando sea de utilidad, se ha de pensar en las ofensas tan comunes entre los hombres y meditar a menudo sobre ellas y sobre el modo y el camino de rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad: pues así uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este principio *(por la Proposición 18 de la parte II)*, y lo tendremos siempre a mano cuando se nos infiera una ofensa. Porque si también tuviéramos a mano la norma de nuestra verdadera utilidad, como asimismo la del bien que se sigue de la amistad mutua y de la sociedad común, y además, que de la recta norma de vivir nace la suprema satisfacción del ánimo *(por la Proposición 52 de la parte IV)* y que los hombres, como los demás seres, obran por necesidad de su naturaleza, entonces la ofensa o el odio que suele nacer de ella ocupará una mínima parte de la imaginación y se dominará fácilmente; o si la ira, que suele nacer de las ofensas más graves, no se domina tan fácilmente, se dominará, sin embargo, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio de tiempo muchísimo menor que si no hubiésemos meditado anteriormente acerca de esto, como es evidente por las Proposiciones 6, 7 y 8 de esta parte. De igual modo para perder el miedo se ha de pensar en la firmeza, es decir, se ha de recapitular e imaginar a menudo los peligros comunes de la vida, y de qué modo pueden evitarse y superarse lo

mejor posible mediante la presencia y la fortaleza de ánimo. Pero ha de notarse que al ordenar nuestros pensamientos e imágenes siempre se ha de atender *(por el Corolario de la Proposición 63 de la parte IV y la Proposición 59 de la parte III)* a lo que hay de bueno en cada cosa, para que así seamos siempre determinados a obrar por el afecto de la alegría. Si alguien, por ejemplo, ve que persigue demasiado la gloria, piensa en el buen uso de ella, en el fin por el cual ha de perseguirse y en los medios con que puede adquirirse, pero no en el mal uso de ella y su vanidad, y en la inconstancia de los hombres, o en otras cosas por el estilo, en las que nadie piensa sino por pesar del ánimo: en efecto, con tales pensamientos se afligen sobremanera los sumamente ambiciosos cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y mientras descargan su ira, quieren parecer sensatos. Por lo cual es cierto que son demasiado ávidos de gloria los que más fuertemente claman acerca de su mal uso y de la vanidad del mundo. Y esto no es propio de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a quienes es adversa la fortuna y que son impotentes de ánimo. Pues el pobre, cuando también es avaro, no cesa tampoco de hablar del mal uso del dinero y de los vicios de los ricos; con lo cual no consigue nada más que afligirse y mostrar a los otros que soporta de mala gana no sólo su propia pobreza, sino también las riquezas de los otros. Asimismo, los que son mal acogidos por su amada no piensan sino en la inconstancia y en la falsedad de las mujeres y demás decantados vicios de ellas; y todo esto lo echan al olvido tan pronto como son recibidos de nuevo por la amada. Así, pues, el que procura gobernar sus afectos y apetitos por el solo amor de la libertad, se esforzará, cuanto pueda, en conocer las virtudes y sus causas y en colmar el alma con el gozo que nace de su conocimiento verdadero; pero, de ninguna manera, en considerar los vicios de los hombres, rebajar a éstos y gozarse en una falsa apariencia de libertad. Y el que observe y aplique esto diligentemente (y en efecto, no es difícil) podrá en un corto espacio de tiempo dirigir generalmente sus acciones según el imperio de la razón.

Proposición XI

Cuanto mayor es el número de cosas a que se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo prevalece y tanto más ocupa el alma.

Demostración: En efecto, cuanto mayor es el número de cosas a que se refiere una imagen o un afecto, tanto mayor es el número de causas por las cuales puede

ser excitado y sustentado; y el alma *(por hipótesis)* las considera todas a la vez en virtud del afecto mismo; y así, el afecto es tanto más frecuente, o sea, tanto más a menudo prevalece y *(por la Proposición 8 de esta parte)* tanto más ocupa el alma. C.Q.D.

Proposición XII

Las imágenes de las cosas se unen más fácilmente a las imágenes que se refieren a las cosas que entendemos clara y distintamente, que a las otras.

Demostración: Las cosas que entendemos clara y distintamente son: o las propiedades comunes de las cosas, o las que se deducen de éstas *(véase la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*, y, por consiguiente, sus imágenes se excitan en nosotros *(por la Proposición precedente)* más a menudo; y así puede suceder más fácilmente que consideremos otras cosas junto con éstas más bien que con las demás, y, por consiguiente *(por la Proposición 18 de la parte II)*, que se unan más fácilmente a estas que a las demás. C.Q.D.

Proposición XIII

Cuanto mayor es el número de otras imágenes a que está unida una imagen, tanto más a menudo prevalece.

Demostración: Pues cuanto mayor es el número de otras imágenes a que está unida una imagen, tanto mayor es *(por la Proposición 18 de la parte II)* el número de causas por las que puede ser excitada. C.Q.D.

Proposición XIV

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a la idea de Dios.

Demostración: No hay ninguna afección del cuerpo de la cual el alma no pueda formar un concepto claro y distinto *(por la Proposición 4 de esta parte)*; por

tanto, puede conseguir *(por la Proposición 15 de la parte I)* que todas se refieran a la idea de Dios. C.Q.D.

Proposición XV

El que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos clara y distintamente ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y más entiende sus afectos.

Demostración: El que se entiende a sí mismo y entiende sus afectos clara y distintamente se alegra *(por la Proposición 53 de la parte III)*; y esto acompañado por la idea de Dios *(por la Proposición precedente)*; y, por ende *(por la Definición 6 de los afectos)*, ama a Dios, y *(por la misma razón)* tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y más entiende sus afectos. C.Q.D.

Proposición XVI

Este amor a Dios debe ocupar en grado máximo el alma.

Demostración: Este amor, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo *(por la Proposición 14 de esta parte)*, por todas las cuales es sustentado *(por la Proposición 15 de esta parte)*; y, por tanto *(por la Proposición 11 de esta parte)*, debe ocupar en grado máximo el alma. C.Q.D.

Proposición XVII

Dios está exento de pasiones y no es afectado por ningún afecto de alegría o de tristeza.

Demostración: Todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas *(por la Proposición 32 de la parte II)*, esto es *(por la Definición 4 de la parte II)*, adecuadas; y así *(por la Definición general de los afectos)* Dios está exento de pasiones. Además, Dios no puede pasar ni a mayor ni a menor perfección *(por el Corolario 2 de la Proposición 20 de la parte I)*; por tanto *(por las Definiciones 2 y 3 de los afectos)*, no es afectado por ningún afecto de alegría o de tristeza. C.Q.D.

Corolario: Dios, hablando con propiedad, no ama a nadie, ni tiene odio a nadie. Pues Dios *(por la Proposición precedente)* no es afectado por ningún afecto de alegría ni de tristeza, y, por consiguiente *(por las Definiciones 6 y 7 de los afectos)*, tampoco ama a nadie, ni tiene odio a nadie.

Proposición XVIII

Nadie puede tener odio a Dios.

Demostración: La idea de Dios, que se da en nosotros, es adecuada y perfecta *(por las Proposiciones 46 y 47 de la parte II)*; así, pues, en cuanto consideramos a Dios, obramos *(por la Proposición 3 de la parte III)*; y, por consiguiente *(por la Proposición 59 de la parte III)*, no puede darse ninguna tristeza acompañada por la idea de Dios, esto es *(por la Definición 7 de los afectos)*, nadie puede tener odio a Dios. C.Q.D.

Corolario: El amor a Dios no puede convertirse en odio.

ESCOLIO: Con todo, se puede objetar que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, por eso mismo consideramos a Dios como causa de la tristeza. Pero a esto respondo que en cuanto entendemos las causas de la tristeza *(por la Proposición 3 de esta parte)*, deja ésta de ser una pasión, esto es *(por la Proposición 59 de la parte III)*, deja de ser tristeza; así, pues, en cuanto entendemos que Dios es causa de la tristeza, nos alegramos.

Proposición XIX

El que ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a su vez.

Demostración: Si un hombre se esforzase en conseguir eso, desearía *(por el Corolario de la Proposición 17 de esta parte)* que Dios, a quien ama, no fuese Dios; y, por consiguiente *(por la Proposición 59 de la parte III)*, desearía entristecerse, lo cual *(por la Proposición 28 de la parte III)* es absurdo. Luego, el que ama a Dios, etc. C.Q.D.

Proposición XX

Este amor a Dios no puede ser manchado ni por el afecto de la envidia ni por el de los celos, sino que se sustenta tanto más cuanto mayor es el número de hombres que imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo de amor.

Demostración: Este amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón *(por la Proposición 28 de la parte IV)*, es común a todos los hombres *(por la Proposición 36 de la parte IV)*, y deseamos que todos gocen de él *(por la Proposición 37 de la parte IV)*; y, por tanto *(por la Definición 23 de los afectos)*, no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco *(por la Proposición 18 de esta parte y la Definición de los celos que puede verse en el Escolio de la Proposición 35 de la parte III)* por el afecto de los celos, sino que, al contrario *(por la Proposición 31 de la parte III)* debe sustentarse tanto más, cuanto mayor es el número de hombres que imaginamos gozan de él. C.Q.D.

ESCOLIO: Podemos mostrar de este mismo modo que no se da ningún afecto que sea directamente contrario a este amor y que pueda destruirlo y, por tanto, podemos concluir que este amor a Dios es el más constante de todos los afectos y que, en cuanto se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo. Pero cuál es su naturaleza en cuanto se refiere al alma sola, lo veremos más adelante.

Y con esto he abarcado todos los remedios para los afectos, o sea, todo lo que el alma, considerada en sí sola, puede contra los afectos; por lo cual es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: 1.°, en el conocimiento mismo de los afectos *(véase el Escolio de la Proposición 4 de esta parte)*; 2.° en que separa los afectos del pensamiento de una causa externa que imaginamos confusamente *(véanse la Proposición 2 y el mismo Escolio de la Proposición 4 de esta parte)*; 3.°, en el tiempo por el cual los afectos que se refieren a las cosas que entendemos superan a aquellos que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente *(véase la Proposición 7 de esta parte)*; 4.°, en la muchedumbre de causas por las cuales son sustentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios *(véanse las Proposiciones 9 y 11 de esta parte)*; 5.°, finalmente, en el orden con que el alma puede ordenar y encadenar sus afectos entre sí *(véase el Escolio de la Proposición 10 y además las Proposiciones 12, 13 y 14 de esta parte)*. Mas, para que se entienda mejor esta potencia del alma sobre los afectos, conviene notar ante todo que los afectos son llamados grandes por nosotros cuando

comparamos el afecto de un hombre con el afecto de otro y vemos a uno de ellos más dominado que el otro por el mismo afecto; o cuando comparamos entre sí los afectos de un solo y mismo hombre y descubrimos que éste es afectado o conmovido por un afecto más que por otro. Pues *(por la Proposición 5 de la parte IV)*, la fuerza de cualquier afecto se define por la potencia de la causa externa comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el solo conocimiento; pero su impotencia o pasión se juzga por la sola privación de conocimiento, esto es, por aquello en virtud de lo cual las ideas se dicen inadecuadas; de donde se sigue que padece en grado máximo el alma constituida en su mayor parte por ideas inadecuadas, de manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, por el contrario, obra en grado máximo el alma constituida en su mayor parte por ideas adecuadas de suerte que, aunque haya en ésta tantas ideas inadecuadas como en aquélla, se la reconoce, sin embargo, más por las ideas adecuadas, que se atribuyen a virtud humana, que por las ideas inadecuadas, que arguyen impotencia humana. Se ha de notar, además, que los pesares y los infortunios del ánimo tienen principalmente origen en un amor excesivo por una cosa que está sometida a muchos cambios y de la que nunca podemos ser dueños. Pues nadie está inquieto o ansioso por ninguna cosa, sino por la que ama; y las ofensas, las desconfianzas, las enemistades, etc., tampoco nacen sino del amor por las cosas de las cuales nadie, en verdad, puede ser dueño. Así, pues, por esto concebimos fácilmente lo que el conocimiento claro y distinto, y principalmente aquel tercer género de conocimiento *(sobre lo cual véase el Escolio de la Proposición 47 de la parte II)*, cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, puede sobre los afectos; a saber, que, si en tanto que son pasiones, no los suprime enteramente *(véase la Proposición 3, con el Escolio de la Proposición 4 de esta parte)*, al menos consigue que constituyan la mínima parte del alma *(véase la Proposición 14 de esta parte)*. Además, engendra el amor a la cosa inmutable y eterna *(véase la Proposición 15 de esta parte)*, que poseemos, verdaderamente *(véase la Proposición 45 de la parte II)*; y que, por tanto, no puede ser manchado por ninguno de los vicios que se encuentran en el amor común, sino que puede llegar a ser cada vez más y más grande *(por la Proposición 15 de esta parte)*, ocupar en grado máximo el alma *(por la Proposición 16 de esta parte)* y afectarla ampliamente.

Y con esto he terminado con todo lo que concierne a esta vida presente. Pues lo que he dicho al comienzo de este Escolio, de que en estas pocas proposiciones he abarcado todos los remedios para los afectos, cada cual podrá verlo fácilmente, con tal que preste atención a lo que hemos dicho en este Escolio y a la vez a las definiciones del alma y de sus afectos y, en fin, a las Proposiciones 1 y 3 de la parte III. Ya es tiempo, pues, de que pase a lo que pertenece a la

duración del alma sin relación al cuerpo.

Proposición XXI

El alma no puede imaginar nada ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: El alma no expresa la existencia actual de su cuerpo, ni concibe tampoco las afecciones del cuerpo como actuales sino mientras dura el cuerpo *(por el Corolario de la Proposición 8 de la parte II)* y, por consiguiente *(por la Proposición 26 de la parte II)*, no concibe ningún cuerpo como existente en acto sino mientras dura su cuerpo; y, por ende, no puede imaginar nada *(véase la Definición de la imaginación en el Escolio de la Proposición 17 de la parte II)*, ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo *(véase la Definición de la memoria en el Escolio de la Proposición 18 de la parte II)*. C.Q.D.

Proposición XXII

En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad.

Demostración: Dios no es sólo causa de la existencia, sino también de la esencia de este o de aquel cuerpo humano *(por la Proposición 25 de la parte I)*; esta esencia, por tanto, debe concebirse necesariamente por la esencia misma de Dios *(por el Axioma 4 de la parte I)*, y según una cierta necesidad eterna *(por la Proposición 16 de la parte I)*; luego, este concepto debe darse necesariamente en Dios *(por la Proposición 3 de la parte II)*. C.Q.D.

Proposición XXIII

El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella subsiste algo que es eterno.

Demostración: En Dios se da necesariamente el concepto o la idea que expresa

la esencia del cuerpo humano *(por la Proposición precedente)*, y que por ello es necesariamente algo que pertenece a la esencia del alma humana *(por la Proposición 13 de la parte II)*. Pero no atribuimos al alma humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo, a no ser en cuanto expresa la existencia actual del cuerpo, que se explica por la duración y puede definirse por el tiempo, esto es *(por el Corolario de la Proposición 8 de la parte II)*, no atribuimos la duración al alma, sino mientras dura el cuerpo. Como, sin embargo, aquello que se concibe con una cierta necesidad eterna en virtud de la esencia misma de Dios es, no obstante, algo *(por la Proposición precedente)*; este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno. C.Q.D.

ESCOLIO: Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad es, como hemos dicho, un cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. Y, sin embargo, no puede suceder que nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, pues no puede darse en el cuerpo ninguna huella de esa existencia, ni la eternidad puede definirse por el tiempo, ni puede tener ninguna relación con él. Pero, no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos. Pues el alma no percibe menos las cosas concebidas por el entendimiento que aquellas que tiene en la memoria. Los ojos del alma, por los cuales ésta ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas. Así, pues, aunque no nos acordemos de haber existido antes que el cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es eterna y que esta existencia del alma no puede definirse por el tiempo, o sea, explicarse por la duración. Así, pues, nuestra alma sólo puede decirse que dura, y su existencia puede definirse por un tiempo cierto, en cuanto implica la existencia actual del cuerpo, y sólo entonces tiene la potencia de determinar la existencia de las cosas en el tiempo y de concebirlas según la duración.

Proposición XXIV

Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios.

Demostración: Es evidente por el Corolario de la Proposición 25 de la parte I.

Proposición XXV

El sumo esfuerzo del alma y su suma virtud es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento.

Demostración: El tercer género de conocimiento avanza desde la idea adecuada de algunos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas *(véase la Definición de éste en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*; y cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más *(por la Proposición precedente)* entendemos a Dios; y, por ende *(por la Proposición 28 de la parte IV)*, la suma virtud, esto es *(por la Definición 8 de la parte IV)*, potencia o naturaleza del alma, o sea *(por la Proposición 7 de la parte III)*, su sumo esfuerzo, es entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento.

Proposición XXVI

Cuanto más apta es el alma para entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento, tanto más desea entender las cosas mediante este mismo género de conocimiento.

Demostración: Es evidente. Pues en cuanto concebimos que el alma es apta para entender las cosas mediante este género de conocimiento, la concebimos como determinada para entender las cosas mediante ese mismo género de conocimiento, y, en consecuencia *(por la Definición 1 de los afectos)*, cuanto más apta es el alma para esto, tanto más lo desea. C.Q.D.

Proposición XXVII

De este tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma que puede darse.

Demostración: La suma virtud del alma es conocer a Dios *(por la Proposición 28 de la parte IV)*, o sea, entender las cosas mediante el tercer género de conocimiento *(por la Proposición 25 de esta parte)*; y esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas mediante este género de conocimiento *(por la Proposición 24 de esta parte)*; así, pues, el que conoce las cosas mediante este género de conocimiento pasa a la suma perfección humana, y, por consiguiente *(por la Definición 2 de los afectos)* es afectado de suma alegría, y esto *(por la*

Proposición 43 de la parte II), acompañado de la idea de sí y de su virtud; y, por ende *(por la Definición 25 de los afectos)*, de este género de conocimiento nace la suma satisfacción que puede darse. C.Q.D.

Proposición XXVIII

El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, pero sí del segundo género de conocimiento.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí. Pues todo lo que entendemos clara y distintamente, lo entendemos, o por sí, o mediante aquello que se concibe por sí; esto es, las ideas que son en nosotros claras y distintas, o sea, que se refieren al tercer género de conocimiento *(véase el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*, no pueden seguirse de ideas mutiladas y confusas, que *(por el mismo Escolio)* se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas, o sea *(por el mismo Escolio)*, del segundo y del tercer género de conocimiento; y, por ende *(por la Definición 1 de los afectos)*, el deseo de conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento no puede nacer del primero, pero sí del segundo. C.Q.D.

Proposición XXIX

Nada de lo que el alma entiende bajo la especie de la eternidad lo entiende porque conciba la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad.

Demostración: En cuanto el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, concibe la duración que puede determinarse por el tiempo y sólo entonces tiene la potencia de concebir las cosas con relación al tiempo *(por la Proposición 21 de esta parte y la Proposición 26 de la parte II)*. Pero la eternidad no puede explicarse por la duración *(por la Definición 8 de la parte I y la Explicación de la misma)*. En este sentido, el alma no tiene la potestad de concebir las cosas bajo la especie de la eternidad; pero, puesto que es propio de la naturaleza de la razón concebir las cosas bajo la especie de la eternidad *(por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la parte II)*, y también pertenece a la naturaleza del alma

concebir la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad *(por la Proposición 23 de esta parte)*, y aparte de estas dos cosas nada más pertenece a la esencia del alma *(por la Proposición 13 de la parte II)*; luego, esta potencia de concebir las cosas bajo la especie de la eternidad no pertenece al alma sino en cuanto concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad. C.Q.D.

ESCOLIO: Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos modos; o en cuanto concebimos que existen en relación a cierto tiempo y lugar, o en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se subsiguen de la necesidad de la naturaleza divina. Pero las que se conciben como verdaderas o reales de este segundo modo las concebimos bajo la especie de la eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios, como lo hemos mostrado en la Proposición 45 de la parte II; cuyo Escolio véase también.

Proposición XXX

Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios.

Demostración: La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto ésta implica la existencia necesaria *(por la Definición 8 de la parte I)*. Concebir, pues, las cosas bajo la especie de la eternidad es concebir las cosas en cuanto se conciben como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto implican la existencia en virtud de la esencia de Dios; por consiguiente, nuestra alma, en cuanto se concibe a sí misma y concibe su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe, etc. C.Q.D.

Proposición XXXI

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal en cuanto el alma misma es eterna.

Demostración: El alma no concibe nada bajo la especie de la eternidad, sino en cuanto concibe la esencia de su cuerpo bajo la especie de la eternidad *(por la Proposición 29 de esta parte)*, esto es *(por las Proposiciones 21 y 23 de esta*

parte), en cuanto es eterna; por consiguiente *(por la Proposición precedente)*, en cuanto es eterna tiene el conocimiento de Dios, y este conocimiento es necesariamente adecuado *(por la Proposición 46 de la parte II)*; y, por ende, el alma, en cuanto es eterna, es apta para conocer todo lo que, dado este conocimiento de Dios, puede subseguirse de él *(por la Proposición 40 de la parte II)*, esto es, es apta para conocer las cosas mediante el tercer género de conocimiento *(véase la Definición de éste en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*, del cual, pues, el alma *(por la Definición 1 de la parte III)*, en cuanto es eterna, es la causa adecuada o formal. C.Q.D.

ESCOLIO: Cuanto más fuerte es, pues, cada cual en este género de conocimiento, es tanto más consciente de sí y de Dios, esto es, es tanto más perfecto y bienaventurado; lo que será aún más claro por las proposiciones siguientes. Pero aquí se ha de notar que aunque ahora tengamos la certidumbre de que el alma es eterna en cuanto concibe las cosas bajo la especie de la eternidad, nosotros, sin embargo, para explicar más fácilmente y para hacer entender mejor lo que queremos mostrar, la consideraremos, según hemos hecho hasta aquí, como si ahora empezase a existir y como si ahora empezase a entender las cosas bajo la especie de la eternidad; lo que nos es lícito hacer sin ningún peligro de errar, con tal que tengamos la precaución de no concluir nada sino partiendo de premisas evidentes.

Proposición XXXII

Con todo lo que entendemos mediante el tercer género de conocimiento nos deleitamos y esto acompañado por la idea de Dios como causa.

Demostración: De este género de conocimiento nace la suma satisfacción del alma que puede darse, esto es *(por la Definición 25 de los afectos)*, la suma alegría, y ésta acompañada por la idea de sí *(por la Proposición 27 de esta parte)*, y, por consiguiente *(por la Proposición 30 de esta parte)*, acompañada también por la idea de Dios como causa. C.Q.D.

Corolario: Del tercer género de conocimiento nace necesariamente el amor intelectual de Dios. Pues de este género de conocimiento nace *(por la Proposición precedente)* la alegría acompañada por la idea de Dios como causa, esto es *(por la Definición 6 de los afectos)*, el amor de Dios, no en cuanto lo

imaginamos como presente *(por la Proposición 29 de esta parte)*, sino en cuanto entendemos que Dios es eterno, y esto es lo que llamo amor intelectual de Dios.

Proposición XXXIII

El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.

Demostración: El tercer género de conocimiento, en efecto *(por la Proposición 31 de esta parte y el Axioma 3 de la parte I)*, es eterno; por tanto *(por el mismo Axioma de la parte I)*, el amor que nace de él es también necesariamente eterno. C.Q.D.

ESCOLIO: Aunque este amor a Dios no haya tenido comienzo *(por la Proposición precedente)*, tiene, sin embargo, todas las perfecciones del amor, como si hubiera nacido, según hemos supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición precedente. Y no hay en esto ninguna diferencia sino la de que el alma ha tenido eternamente esas perfecciones que hemos supuesto ficticiamente se añadían ahora a ella, y esto acompañado por la idea de Dios, como causa eterna. Pues si la alegría consiste en la transición a una perfección mayor, la beatitud debe consistir ciertamente en que el alma esté dotada de la perfección misma.

Proposición XXXIV

El alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: Una imaginación es una idea mediante la cual el alma considera alguna cosa como presente *(véase su Definición en el Escolio de la Proposición 17 de la parte II)*, y, sin embargo, indica más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa externa *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la parte II)*. Un afecto es, pues *(por la Definición general de los afectos)*, una imaginación en cuanto indica la constitución presente del cuerpo, y, por tanto *(por la Proposición 21 de esta parte)*, el alma no está sometida a los afectos que se refieren a las pasiones sino mientras dura el cuerpo. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que ningún amor, excepto el amor intelectual, es eterno.

ESCOLIO: Si atendemos a la opinión común de los hombres, veremos que son conscientes de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración y la atribuyen a la imaginación o a la memoria, que creen persiste después de la muerte.

Proposición XXXV

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito.

Demostración: Dios es absolutamente infinito *(por la Definición 6 de la parte I)*, esto es *(por la Definición 6 de la parte II)*, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello *(por la Proposición 3 de la parte II)* acompañada por la idea de sí mismo, esto es *(por la Proposición 11 y la Definición 1 de la parte I)*, por la idea de su propia causa, y esto es lo que en el Corolario de la Proposición 32 de esta parte hemos dicho que es el amor intelectual.

Proposición XXXVI

El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Demostración: Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma *(por el Corolario de la Proposición 32 de esta parte y por la Proposición 3 de la parte III)*; y, por ende, es una acción por la cual el alma se considera a sí misma, acompañada por la idea de Dios como causa *(por la Proposición 32 de esta parte y su Corolario)*, esto es *(por el Corolario de la Proposición 25 de la parte I y el Corolario de la Proposición 11 de la parte II)*, una acción por la cual Dios, en cuanto puede explicarse por el alma humana, se considera a sí mismo, acompañado ello por la idea de sí; y, en consecuencia *(por la Proposición precedente)*, este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se

ama a sí mismo. C.Q.D.

Corolario: De aquí se sigue que Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, que el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y lo mismo.

ESCOLIO: Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque ésta, en realidad, no se distingue *(por las Definiciones 25 y 30 de los afectos)* de la gloria. Pues en cuanto se refiere a Dios, es *(por la Proposición 35 de esta parte)* una alegría (permítasenos usar aún de este vocablo) acompañada por la idea de sí, y también en cuanto se refiere al alma *(por la Proposición 27 de esta parte)*. Además, dado que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios *(por la Proposición 15 de la parte I y el Escolio de la Proposición 47 de la parte II)*, por ello nos resulta claro cómo y de qué manera nuestra alma, en cuanto a la esencia y a la existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. He considerado que valía la pena hacerlo notar aquí, para mostrar mediante este ejemplo qué poder tiene el conocimiento de las cosas singulares, que he llamado intuitivo o del tercer género *(véase el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II)*, y cuánto más poderoso es que el conocimiento universal que he dicho es propio del segundo género. Pues aunque en la primera parte he mostrado en general que todas las cosas (y por consiguiente, también el alma humana) dependen, en cuanto a la esencia y la existencia, de Dios, sin embargo, aunque aquella demostración sea legítima y no expuesta a duda, no afecta a nuestra alma de la misma manera que si se infiere eso mismo de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios.

Proposición XXXVII

Nada se da en la Naturaleza que sea contrario a este amor intelectual o que pueda quitarlo.

Demostración: Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del

alma en cuanto se considera ésta, mediante la naturaleza de Dios, como una verdad eterna *(por las Proposiciones 33 y 29 de esta parte)*. Si, pues, se diera algo que fuese contrario a este amor, ese algo sería contrario a lo verdadero; y, por consiguiente, ese algo, que podría quitar este amor, haría que lo que es verdadero fuese falso, lo cual (como es notorio por sí) es absurdo. Luego, nada se da en la Naturaleza, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: El Axioma de la cuarta parte concierne a las cosas singulares en cuanto se consideran en relación a cierto tiempo y lugar, de lo que no creo dude nadie.

Proposición XXXVIII

Cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece en virtud de los afectos que son malos y tanto menos teme la muerte.

Demostración: La esencia del alma consiste en el conocimiento *(por la Proposición 11 de la parte II)*; cuantas más cosas conoce, pues, el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que persiste *(por las Proposiciones 29 y 23 de esta parte)*, y, por consiguiente *(por la Proposición precedente)*, tanto mayor es la parte de ella no tocada por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es *(por la Proposición 30 de la parte IV)*, que son malos. Así, pues, cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece incólume y, por consiguiente, padece menos en virtud de los afectos, etc. C.Q.D.

ESCOLIO: Con esto entendemos lo que toqué en el Escolio de la Proposición 39 de la parte IV y que prometí explicar en esta parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva, cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, por consiguiente, cuanto más ama el alma a Dios. Además, puesto que *(por la Proposición 27 de esta parte)*, del tercer género de conocimiento nace la suma satisfacción que puede darse, se sigue de aquí que el alma humana puede ser de tal naturaleza que la parte de ella que hemos mostrado que perece con el cuerpo *(véase la Proposición 21 de esta parte)*, no tenga ninguna importancia respecto a la parte que persiste. Pero de esto trataremos en seguida más prolijamente.

Proposición XXXIX

El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas es muy poco dominado por los afectos que son malos *(por la Proposición 38 de la parte IV)* esto es *(por la Proposición 30 de la parte IV)* por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto *(por la Proposición 10 de esta parte)*, tiene la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer *(por la Proposición 14 de esta parte)* que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá *(por la Proposición 15 de esta parte)* que sea afectado de amor a Dios, amor que *(por la Proposición 16 de esta parte)* debe ocupar o constituir la mayor parte del alma; y, por ende *(por la Proposición 33 de esta parte)*, tiene un alma cuya mayor parte es eterna. C.Q.D.

ESCOLIO: Puesto que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, es indudable que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios y de las que la mayor o principal parte sea eterna, y, por tanto, no teman la muerte. Pero para que se entienda esto más claramente, ha de notarse aquí que vivimos en un continuo cambio y según mudamos a mejor o a peor, somos llamados felices o infelices. En efecto, al que de infante o de niño pasa a ser cadáver se le llama desdichado; y, por el contrario, se considera una felicidad el que hayamos podido recorrer todo el curso de la vida con un alma sana en un cuerpo sano. Y en realidad, el que, como el infante, o el niño, tiene un cuerpo apto para poquísimas cosas y dependiente en grado sumo de las causas externas, tiene un alma que, considerada en sí sola, no es casi nada consciente ni de sí, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, el que tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas tiene un alma que, considerada en sí sola, es muy consciente de sí y de Dios y de las cosas. En esta vida, pues, nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de la infancia se mude, cuanto lo permite su naturaleza y cuanto le conviene, en otro que sea apto para muchísimas cosas y que se refiera a un alma que sea sumamente consciente de sí y de Dios y de las cosas; y de tal suerte que todo lo que se refiera a su memoria y su imaginación apenas tenga alguna importancia con respecto a su entendimiento, como ya lo he dicho en el Escolio de la Proposición precedente.

Proposición XL

Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y menos padece; y, a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es.

Demostración: Cuanto más perfecta es una cosa, tanta más realidad tiene *(por la Definición 6 de la parte II)* y, por consiguiente *(por la Proposición 3 de la parte III con su Escolio)*, tanto más obra y menos padece. La demostración se hace del mismo modo en el orden inverso; de lo cual se sigue que, a la inversa, una cosa es tanto más perfecta cuanto más obra. C.Q.D.

Corolario: Síguese de aquí que la parte del alma que persiste, por grande o pequeña que sea, es más perfecta que la otra. Pues la parte eterna del alma *(por las Proposiciones 23 y 29 de esta parte)* es el entendimiento, por solo el cual se dice de nosotros que obramos *(por la Proposición 3 de la parte III)*; pero la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación misma *(por la Proposición 21 de esta parte)*, por sola la cual se dice de nosotros que padecemos *(por la Proposición 3 de la parte III y la Definición general de los afectos)*; y, por tanto *(por la Proposición precedente)*, aquélla, por grande o pequeña que sea, es más perfecta que ésta. C.Q.D.

ESCOLIO: Esto es lo que me había propuesto mostrar acerca del alma en cuanto se la considera sin relación con la existencia del cuerpo; por lo cual, y a la vez por la Proposición 21 de la parte I y algunas otras, es evidente que nuestra alma, en cuanto entiende, es un modo eterno del pensar determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de suerte que todos juntos constituyen el entendimiento eterno e infinito de Dios.

Proposición XLI

Aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, la moralidad y la religión y, absolutamente hablando, todo lo que en la cuarta parte hemos mostrado que se refiere a la firmeza y la generosidad, lo tendríamos, sin embargo, como primordial.

Demostración: El primero y único fundamento de la virtud, o recta manera de vivir *(por el Corolario de la Proposición 22 y por la Proposición 24 de la parte*

IV), es buscar lo que nos es útil. Pero para determinar lo que la razón dicta como útil no hemos tenido en cuenta para nada la eternidad del alma, que sólo hemos conocido en esta quinta parte. Aunque ignorábamos, pues, entonces, que el alma es eterna, consideramos, sin embargo, como primordial aquello que mostramos se refiere a la firmeza y la generosidad; y, por consiguiente, aunque ahora lo ignorásemos todavía, consideraríamos, sin embargo, como primordiales los mismos preceptos de la razón. C.Q.D.

ESCOLIO: La convicción común del vulgo parece ser otra. Pues la mayor parte parece creer que son libres en cuanto se les permite obedecer a la concupiscencia y que renuncian a sus derechos si se les obliga a vivir según los preceptos de la ley divina. Creen, pues, que la moralidad y la religión y, absolutamente hablando, todo lo que se refiere a la fortaleza del ánimo son cargas de las cuales esperan librarse después de la muerte y recibir el premio de la servidumbre, es decir, de la moralidad y de la religión; y no por esta sola esperanza, sino también y principalmente por el miedo de ser castigados con rigurosos suplicios después de la muerte, son inducidos a vivir según los preceptos de la ley divina, hasta donde lo permiten su flaqueza y su ánimo impotente. Y si los hombres no tuvieran esta esperanza y este miedo, y si creyeran, por el contrario, que las almas perecen con el cuerpo y que a los infelices extenuados por la carga de la moralidad no les queda otra vida más larga, volverían a su índole propia y querrían gobernar todas las cosas según su capricho y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo cual no me parece menos absurdo que si alguien, porque no cree poder nutrir con buenos alimentos su cuerpo para la eternidad, quisiera más bien saturarse de venenos y sustancias mortíferas; o, porque ve que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese, por ello, ser demente y vivir sin la razón; lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario.

Proposición XLII

La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir nuestras concupiscencias.

Demostración: La beatitud consiste en el amor a Dios *(por la Proposición 36 de esta parte con su Escolio)*, y este amor nace del tercer género de conocimiento *(por el Corolario de la Proposición 32 de esta parte)*; y, por tanto, este amor

(por las Proposiciones 59 y 3 de la parte III) debe referirse al alma en cuanto obra y, por ende *(por la Definición 8 de la parte IV)*, es la virtud misma. Que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino o beatitud, tanto más entiende *(por la Proposición 32 de esta parte)*, esto es *(por el Corolario de la Proposición 3 de esta parte)*, tanto mayor potencia tiene sobre los afectos, y *(por la Proposición 38 de esta parte)*, tanto menos padece en virtud de los afectos que son malos; así, pues, porque el alma goza de este amor divino o beatitud es por lo que tiene la potestad de reprimir las concupiscencias; y dado que la potencia humana de reprimir los afectos consiste en el solo entendimiento, nadie goza, pues, de esta beatitud porque haya reprimido sus afectos, sino que, por el contrario, la potestad de reprimir las concupiscencias nace de la beatitud misma.

ESCOLIO: Con esto he terminado todo lo que quería mostrar acerca de la potencia del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Por lo cual es evidente cuánto prevalece el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, que es impelido por la sola concupiscencia. Pues, el ignorante, aparte de ser impelido de muchos modos por las causas externas y de no poseer nunca la verdadera satisfacción del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí, y de Dios y de las cosas; y tan pronto como deja de padecer, a la vez deja también de ser. Mientras que el sabio, por el contrario, en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve en su ánimo, sino que consciente de sí, y de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera satisfacción del ánimo. Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin parece muy arduo, sin embargo, es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

CON VARIAS DISERTACIONES EN QUE SE DEMUESTRA QUE LA LIBERTAD DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO NO SÓLO ES COMPATIBLE CON LA PIEDAD Y LA PAZ DEL ESTADO, SINO QUE ES IMPOSIBLE DESTRUIRLA SIN DESTRUIR AL MISMO TIEMPO ESA PAZ Y ESA PIEDAD

Traducción de

EMILIO REUS Y BAHAMONDE

NOTA DE TRADUCCIÓN

La presente traducción del *Tractatus Theologico-politicus* se basa en la edición prínceps de 1670.

PREFACIO

1. Si los hombres fuesen capaces de dirigir siempre su conducta por un deseo moderado y la fortuna se les apareciese siempre favorable, su alma estaría libre de toda superstición. Pero como a menudo se ven en tan miserable estado que no pueden tomar ninguna resolución racional; como flotan casi siempre entre la esperanza y el miedo, por bienes inciertos que no saben desear con medida, su espíritu se abre a la credulidad más extrema; vacila en la incertidumbre; el menor impulso le mueve en mil diversos sentidos, y las agitaciones del temor y de la esperanza se añaden a su inconsistencia. Observadle si no en circunstancias cambiadas; lo encontraréis confiado en el porvenir, lleno de jactancia y de orgullo.

2. Son hechos estos que nadie desconoce, aunque la mayor parte de los hombres, a mi entender, viven en la ignorancia de sí mismos. Nadie que haya tratado los hombres habrá dejado de notar que, cuando viven en la prosperidad, los más de ellos se engríen, por ignorantes que sean, con unas pretensiones tales de sabiduría, que tomarían como injuria un consejo. Cuando el día de la adversidad los sorprende, no saben por qué partido decidirse, y se les ve mendigar de cualquiera un consejo, que siguen ciegamente, por frívolo y por absurdo que sea. Bien pronto, sin embargo, y según la pasajera impresión de las apariencias, se les ve aguardar un porvenir más lisonjero o recelar desventuras mayores.

3. Que les ocurra, en efecto, mientras son presa del recelo, algo que recuerde males o bienes ya pasados, y sobre ello augurarán si ha de serles el porvenir propicio o funesto; y engañados cien veces por los sucesos no dejarán de creer en los buenos como en los malos presagios. Son testigos de cualquier hecho

extraordinario, que los llena de admiración y a sus ojos es un prodigio que anuncia la ira de los dioses, del ser supremo. Y no templar su cólera por plegarias y por sacrificios parece una impiedad a esos hombres que la superstición conduce y que no conocen qué es y qué significa la religión. Quieren hacer a la naturaleza entera cómplice de su delirio, y fecundos en ridículas ficciones, la interpretan de mil modos maravillosos.

4. Se ve en esto que los hombres más ligados a todo género de supersticiones son los que desean sin medida bienes inciertos. Cuando un peligro los amenaza, no pudiendo socorrerse ellos mismos, imploran el socorro divino con lágrimas y plegarias; llaman ciega a la razón, que no puede en efecto indicar un camino seguro hacia los humanos objetos de sus apetitos, y cosa inútil a la sabiduría humana y en cambio los delirios de la imaginación, los sueños, las puerilidades de todo género son a sus ojos la respuesta que da Dios a sus súplicas. Dios aborrece a los sabios. No es en nuestras almas donde ha grabado sus decretos, sino en las fibras de los animales. Los idiotas, los locos, las aves, he aquí los seres que anima con su aliento y que nos revelan el porvenir.

Tal es el exceso de delirio en que el temor arroja a los hombres.

5. La causa verdadera de la superstición que la conserva y que la mantiene es, pues, el miedo. Si no bastan las pruebas que ya he dado y se quieren ejemplos particulares, citaré a Alejandro, que no fue supersticioso ni llamó a su lado a los adivinos hasta que concibió temores sobre su fortuna en las mismas puertas de Sussa.[1] Una vez vencido Darío, cesó otra vez de consultarlos hasta el momento en que la defección de los bactrianos, los escitas que le acosaban y su herida que le sujetaba en el lecho vinieron a arrojar de nuevo del temor en su alma: «Rursus ad superstitionem, humanarum mentium ludibria, revolutus, Aristandrum, cui credulitatem suam addixerat, explorare eventum rerum sacrificiis jubet».[2]

6. Podría citar otra infinidad de ejemplos que prueban del modo más claro que la superstición no entra en el corazón de los hombres sino con el miedo, y que todos estos objetos de falsa adoración no son sino fantasmas, hijos de un alma tímida que la tristeza arroja al delirio. Y en fin, que los adivinos sólo han gozado de crédito en las grandes calamidades de los imperios, y sólo entonces se han hecho temibles a los reyes. Mas siendo estos ejemplos perfectamente conocidos, no es necesario insistir sobre ellos.

7. De la explicación que acabo de dar de la causa de la superstición resulta que

todos los hombres están sujetos a ella naturalmente (por más que digan los que sólo aciertan a ver en la superstición una señal de la idea confusa que todos los hombres tienen de la divinidad). Resulta también que debe ser por extremo variable e inconstante como todos los caprichos del alma humana y todos sus movimientos impetuosos, y en fin, que sólo la esperanza, el odio, la cólera y el fraude pueden hacerla subsistir; pues que no procede de la razón, sino de las pasiones más fuertes.

8. Así, tan fácil como es a los hombres dejarse llevar por todo género de supersticiones, tanto les es difícil persistir en una sola; añadid que el vulgo, siempre igualmente ignorante, no puede nunca permanecer en reposo, que corre hacia las cosas nuevas que todavía no le han engañado, y veréis cómo esta inconstancia ha producido un sinnúmero de tumultos y de guerras. Porque, como hemos hecho ya notar, según la observación profunda de Quinto Curcio,[3] «no hay medio más eficaz que la superstición para dirigir las muchedumbres». Y he aquí lo que lleva tan comúnmente al pueblo a adorar a sus reyes como a dioses o a detestarlos como azote del género humano.

9. Con intenciones de evitar este mal se ha tenido gran cuidado de rodear la religión verdadera o falsa de un gran aparato o de un culto pomposo para darle una gravedad constante, que imprima a todos un profundo respeto; cosa, que dicho sea de pasada, se ha conseguido perfectamente en Turquía, donde la discusión es un sacrilegio y el espíritu de todos está ocupado por tantos prejuicios, que ni tiene lugar la razón, ni hay espacio para la duda.

10. Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su interés principal consisten en engañar a los hombres y en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre, y que el acto más glorioso sea dar su sangre y su vida para servir al orgullo de un hombre, ¿cómo concebir nada semejante en un estado libre, ni empresa más desdichada que la de esparcir en él tales ideas puesto que nada es más contrario a la libertad general que limitar por prejuicios, o de otro modo, el vuelo de la razón de cada uno?

11. En cuanto a las sediciones que se promueven bajo pretexto de religión, no derivan sino de una causa; y es, que se quiere regularla por leyes el mundo de la especulación, y que, desde luego, muchas opiniones son consideradas como crímenes y castigadas como atentados. Pero no es a la *salus populi* a quien se

inmolan las víctimas; es al odio, a la crueldad de los perseguidores. Si el derecho del estado se limitase a *reprimir los actos dejando impunidad a las palabras*, sería imposible dar a estos conflictos el pretexto del interés del mismo estado, y las controversias no se convertirían en sediciones.

12. Habiendo alcanzado la rara felicidad de vivir en una república en que cada uno dispone de libertad perfecta para pensar y adorar a Dios como le plazca, y donde nada hay más querido a todos, ni más dulce, que la libertad, he creído hacer una buena obra, y de alguna utilidad, tal vez, enseñando que la libertad de pensar, no tan sólo puede conciliarse con la paz y salvación del estado, sino que no puede destruirse sin destruir al mismo tiempo esa paz del estado y la piedad misma.

13. He aquí lo principal que yo he deseado establecer en este tratado. Para esto he juzgado necesario desvanecer antes diversos prejuicios, que se han formado sobre la religión, restos los unos de nuestra antigua esclavitud, fundados los otros sobre el derecho de los poderes soberanos. Vemos, en efecto, a ciertos hombres entregarse con extrema licencia a toda clase de manejos para apropiarse la mayor parte de ese derecho, y bajo el manto de la religión extraviar al pueblo, que no está bien curado todavía de la antigua superstición pagana, de la obediencia a los poderes legítimos, a fin de sumirlo de nuevo en la esclavitud. Qué orden he de seguir en la exposición de estas ideas, es lo que diré a su tiempo en pocas palabras; pero antes quiero explicar los motivos que me han determinado a escribirlas.

14. Me ha sorprendido a menudo ver a hombres que profesan la religión cristiana, religión de paz, de amor, de continencia, de buena fe, combatirse los unos a los otros con tal violencia y perseguirse con tan terribles odios, que más parecía que su religión se distinguía por este carácter que por los que antes señalaba. Las cosas han llegado a tal punto, que no se puede ya distinguir un cristiano de un turco, de un judío o de un pagano, sino por la forma exterior del traje, por la iglesia que frecuenta, o sabiendo qué sentimientos le dominan, y sobre los libros de qué maestro jura. En cuanto a la práctica de la vida, no veo entre ellos ninguna diferencia.

15. Indagando la causa de este mal, he encontrado que proviene, sobre todo, de que se colocan las funciones del sacerdocio, las dignidades y los deberes de la iglesia en la categoría de las ventajas materiales, y en que el pueblo imagina que

toda la religión consiste en los honores que tributa a sus ministros. Así han comenzado los abusos en la iglesia, y se ha visto a los hombres más despreciables animados de un prodigioso deseo de entrar en el sacerdocio; el celo por la propagación de la fe convertirse en ambición y sórdida avaricia; degenerar el templo en teatro, donde se escuchan, no ya doctores eclesiásticos, sino oradores, de los cuales ninguno se cuida de instruir al pueblo, sino solamente de hacerse admirar, de cautivarle, apartándose de la doctrina corriente, y de enseñarle novedades y cosas extraordinarias que le llenen de admiración. De aquí las disputas, las envidias y los odios implacables que el tiempo no borra.

16. No es de extrañar, después de esto, que no quede en la antigua religión sino el culto exterior (que, en verdad, es menos un homenaje a Dios que una adulación), y que la fe se halle reducida a prejuicios y credulidades. ¡Y qué prejuicios! Prejuicios que cambian a los hombres de seres racionales en brutos, quitándoles el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, el libre uso de su juicio, y que parecen haber sido forjados a propósito para ahogar y extinguir la antorcha de la razón humana.

17. La piedad, la religión, se han convertido en un conjunto de absurdos, ritos y misterios, y sucede que aquellos que más desprecian la razón y que maltratan el entendimiento humano, como corrompido en su naturaleza, son justamente, ¡oh prodigio! los que se juzgan iluminados por la luz divina. Pero, en verdad, si tuviesen solamente una chispa de ella, no se alzarían con orgullo tan insensato, aprenderían a honrar a Dios con más prudencia, y se harían distinguir por sus sentimientos, no de odio, sino de amor; no perseguirían con tanta animosidad a los que no comparten sus opiniones; y si, en efecto, no es su codicia, sino la salvación de sus adversarios, lo que les mueve, tendrían más piedad para ellos.

18. Y añado que en su doctrina se reconocería si estaban verdaderamente iluminados por el fuego divino. Es verdad, lo confieso, que tienen por los profundos misterios de la Escritura una admiración extrema; pero no entiendo que hayan enseñado nunca otra cosa sino las especulaciones de Platón y Aristóteles, acomodando a ellas la Escritura, por miedo, tal vez, de pasar por discípulos de los paganos.

19. No les ha bastado recaer en los sueños insensatos de los griegos, han querido ponerlos en boca de los profetas; lo cual bien claramente demuestra que no ven la divinidad de la Escritura, sino al modo de las gentes que sueñan; y

cuanto más se extasían sobre las profundidades de la Escritura, más dan a entender que no es fe, sino ciega complacencia, lo que para ella tienen. Una prueba más es que (cuando comienzan su explicación e intentan penetrar su sentido) parten del principio de que la Escritura es siempre verídica y divina. Esto es lo que debería resultar de un examen severo de la Escritura bien comprendida; de manera que aceptan por primera regla de interpretación de los libros sagrados lo que estos mismos libros nos enseñarían mucho mejor que sus inútiles comentarios.

20. Habiendo, pues, considerado a un tiempo cómo la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad, que las ficciones humanas pasan por revelaciones divinas y la credulidad por fe; en fin, que las controversias de los filósofos agitan en la iglesia, como en el estado, las pasiones más ardientes, de que nacen los odios, y las discordias y como resultado las sediciones, sin hablar de una turba de males que sería largo enumerar aquí, yo he formado la intención de hacer un examen nuevo de la Escritura y de cumplirlo con espíritu libre, teniendo cuidado de no afirmar, ni reconocer, como doctrina santa nada que la misma Escritura no enseñe claramente.

21. Con ayuda de esta regla me he formado un método para la interpretación de los libros santos; y una vez en posesión de este método me he propuesto esta primera cuestión: ¿Qué es la profecía? Y después, ¿cómo se ha revelado Dios a los profetas?, ¿por qué Dios los ha escogido?, ¿ha sido porque tenían ideas sublimes de Dios y de la naturaleza, o sólo a causa de su piedad?

22. Resueltas estas cuestiones, me ha parecido conveniente establecer que la autoridad de los profetas no tiene peso verdadero sino en aquello que se refiere a la virtud y a la práctica de la vida. En lo demás sus opiniones son de poca importancia. Me he preguntado después por qué razón los hebreos se han llamado elegidos de Dios. Habiéndome convencido que esto significa solamente que Dios les había escogido cierta morada donde pudiesen vivir cómodamente y con seguridad, aprendí con ello que las leyes reveladas por Dios a Moisés no son otra cosa sino el derecho particular de la nación hebraica, que por consiguiente no podía aplicarse sino a los judíos, y al cual aun estos mismos sólo estaban sujetos durante la existencia de su imperio.

23. He intentado saber después si se puede inferir de la Escritura que el

entendimiento humano esté naturalmente corrompido; y para esto he indagado si la religión católica, quiero decir, la ley divina revelada por los profetas y los apóstoles a todo el género humano, es diferente de la que nos descubre la luz natural, lo que me ha conducido a preguntarme si los milagros se cumplen contra el orden de la naturaleza, y si nos enseñan la existencia de Dios y de la providencia con más claridad y certidumbre que las cosas que comprendemos clara y distintamente por el enlace y trabazón de las causas naturales.

24. No habiendo descubierto en los milagros de que habla la Escritura nada que no esté de acuerdo con la razón o que la repugne; viendo de otro lado que los profetas no han dicho sino cosas sencillas de que cualquiera puede darse cuenta fácilmente, que las han explicado sólo por ciertos motivos y embellecido con su estilo de la manera más propia para levantar a la adoración el espíritu del pueblo, he llegado a la conclusión de que la Escritura deja a la razón absolutamente libre, que nada tiene de común con la filosofía, y que una y otra deben mantenerse con los recursos que les son propios.

25. Para demostrar este principio y resolver a fondo la cuestión, hago ver cómo debe interpretarse la Escritura, y que todo el conocimiento que da de las cosas espirituales debe tomarse de ella misma y no de las ideas que nos da la ley natural. Hago conocer en seguida el origen de los prejuicios que el pueblo se ha formado (el pueblo unido siempre a la superstición y que prefiere los restos de los tiempos antiguos a la eternidad misma), adorando los libros de la Escritura más que al Verbo de Dios.

26. Demuestro después que el Verbo de Dios no ha revelado cierto número de libros, sino tan sólo esta sencilla idea, en que se resuelven todas las divinas inspiraciones de los profetas, que se debe obedecer a Dios con un corazón puro, es decir, practicando la justicia y la claridad. Pruebo en seguida que esta enseñanza ha sido proporcionada por los profetas y los apóstoles a la inteligencia de aquellos a quienes el Verbo de Dios se manifestó por su boca, a fin de que pudieran recibirle sin miedo y sin desconfianza.

27. Después de haber reconocido así los fundamentos de la fe, deduzco que la revelación divina no tiene otro objeto que la obediencia; que es, por consiguiente, distinta del conocimiento natural, tanto por su objeto como por sus bases y por sus medios; que por tanto nada tienen de común, y cada una de ellas puede reconocer sin dificultad los derechos de la otra, sin que haya sierva ni

señora entre ambas.

28. Siendo desigual el espíritu de los hombres, encontrando éste la verdad en opiniones en que aquél no conviene, de manera que el uno sólo encuentra motivo de burla en lo que mueve la piedad del otro, deduzco, finalmente, en la consecuencia de que es preciso dejar a cada uno la libertad de su juicio y el poder de entender los principios de la religión como le plazca, juzgando sólo de la piedad o la impiedad de cada uno según sus actos. Así será posible a todos obedecer a Dios con un alma libre y pura, y así sólo la justicia y la caridad tendrán alto precio.

29. Habiendo demostrado que la ley divina y revelada deja a cada uno su libertad, llego a la otra parte de la cuestión, hacer ver que esta misma libertad puede ser concedida sin daño para la paz del estado y los derechos del soberano, y aun más, que no puede destruírsela sin peligro para la paz pública y sin daño para el estado mismo. Para establecer esta comparación me apoyo en el derecho natural de cada uno, el cual no tiene otros límites que los de sus deseos y su potencia, y demuestro que nadie está obligado, según el derecho de la naturaleza, a vivir al antojo de otro, siendo cada uno protector nato de su propia libertad.

30. Hago ver, a continuación, que nadie cede este derecho primitivo sino a condición de transferir a otro el poder que tiene de defenderse, de donde resulta que este derecho pasa todo entero a aquel a quien cada uno confía su derecho particular de vivir a su antojo y de defenderse a sí mismo. A consecuencia de esto los que ocupan el poder tienen un derecho absoluto sobre todas las cosas; ellos solos son los depositarios del derecho y de la libertad, y los demás hombres deben regirse por sus decisiones.

31. Pero como nadie se puede privar del derecho de defenderse a sí mismo, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de esto que nadie puede privarse absolutamente de su derecho natural, y que los súbditos, por consiguiente, retienen siempre ciertos derechos que no pueden serles arrebatados sin gran peligro para el estado y que siempre les son reconocidos por los soberanos, ya por una concesión tácita, ya por una estipulación expresa. Paso después de esto a la república de los hebreos para enseñar de qué manera y por qué autoridad la religión ha comenzado a tener fuerza de ley, extendiéndome de paso sobre algunas otras materias, en mi opinión dignas de ser esclarecidas.

32. Afirmo, finalmente, que los soberanos son depositarios e intérpretes, no solamente del derecho civil, sino del sagrado; que a ellos solos pertenece el derecho de decidir lo que es justicia o injusticia, piedad o impiedad; y deduzco que para respetar este derecho en la más amplia relación posible y conservar la tranquilidad del estado, deben permitir a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa.

33. Tales son, lector filósofo, los objetos que a la meditación propongo; seguro estoy que en ellos encontraréis satisfacción, nacida de las excelencias y utilidad del objeto de esta obra y de cada uno de sus capítulos; tendría sobre esta materia mucho que decir todavía, mas no quiero que este prefacio degenere en volumen. Sé también que en el fondo y en lo sustancial me entiendo con los filósofos. A la parte restante del público no dedicaré grandes esfuerzos en recomendación de mi *Tratado*, no tengo pretensiones de agradarla; sé cuán arraigados están en sus almas los prejuicios, sembrados en ellas con auxilio de la religión; sé que es igualmente imposible redimir al vulgo de la superstición y del miedo; sé, en fin, que la constancia del vulgo es la obstinación, y que no la inteligencia, sino el impulso de las pasiones, es causa de sus alabanzas y sus desprecios.

34. No invito, pues, al vulgo, ni a los que comparten sus pasiones a meditar este *Tratado*, y más ambiciono lo olviden desde luego, que no lo interpreten con su habitual perversidad, y no pudiendo hallar provecho para sí mismos, discurran ocasión de perjudicar a otros y de mortificar a los amigos de la libertad del pensamiento. Debo, no obstante, hacer una excepción en un solo punto; aun estando convencidas las gentes de que hablo de que la filosofía debe ser la sierva de la teología *(ancilla theologiae)*, creo que en este respecto podrá serles muy útil la lectura del presente libro.

35. Además, como muchos no tendrán ni tiempo ni deseos de leerlo todo, estoy obligado a advertir aquí, como igualmente a la conclusión del *Tratado*, que no he escrito una sola línea que de buen grado no someta al examen de los soberanos de mi patria. Si ellos juzgan alguna de mis palabras contraria a las leyes de mi país o a la utilidad pública, la retiro. Sé que soy hombre y que he podido engañarme; me atrevo, sin embargo, a asegurar que he hecho todos los esfuerzos posibles para evitarlo y para redactar, ante todo, mis escritos conformes a las leyes de mi patria, a la piedad y a las buenas costumbres.

[1] Quinto Curcio, libro v, cap. 4.

[2] *Ibid*., libro VII, cap. 7.

[3] *Ibid*., libro VI, cap. 18.

CAPÍTULO 1

DE LA PROFECÍA

1. La profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa revelada por Dios a los hombres. Profeta es el que interpreta las cosas reveladas a quien no pudiendo tener un conocimiento evidente de ellas no es capaz de comprenderlas sino por la fe. Por eso entre los hebreos profeta se dice *nabi*,[4] que significa orador, intérprete; en la Escritura designa exclusivamente esta palabra (y así puede verse en Éx 7, 1) el intérprete de Dios, como cuando dice a Moisés: «Ve, te di mayoral de Faraón y Aharón, tu hermano, será tu intérprete».[5] Como si dijera: puesto que Aharón interpretando a Faraón las palabras que tú pronuncies llenará el papel de profeta, tú serás en algún modo Dios de Faraón, es decir, el que ocupará para él el lugar de Dios.

2. En el capítulo siguiente trataremos de los profetas; aquí no se trata sino de la profecía, y ya puede comprenderse, según el concepto dado, cómo el conocimiento natural puede ser tomado por profecía. Las cosas que sabemos por medio de la luz natural dependen enteramente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos;[6] pero como este conocimiento natural, apoyado sobre los fundamentos de la razón humana, es común a todos, el vulgo hace de él menos caso; y por correr siempre en busca de hechos raros y extraordinarios, desprecia los dones que dio a todos la naturaleza. Por eso, desde que se trata de conocimiento profético, se excluye el conocimiento natural.

3. Sin embargo, tiene el mismo derecho que los otros a llamarse divino; y, en

efecto, es como dictado por la naturaleza de Dios (y por decretos divinos), en tanto que la nuestra participa de ella, y no difiere del saber, que por general consentimiento se llama divino, sino porque éste excede los límites que distinguen a aquél, y no puede encontrar su causa en la naturaleza humana, considerada en sí misma. Pero el conocimiento natural, bajo la relación que siempre exige de certidumbre,[7] y de la fuente de que emana, o sea, Dios, no vale menos que el conocimiento profético, a menos de pensar (y esto más sería soñar que pensar) que los profetas han tenido un cuerpo, pero no un alma humana,[8] y por consiguiente que su conciencia y sus sensaciones han sido de diferente naturaleza que las nuestras.

4. Aun cuando la ciencia natural sea divina, no se sigue de ello que sean profetas todos los que la enseñan,[9] porque no tienen ventaja alguna que los eleve sobre los demás hombres, ni enseñan cosa que los demás no puedan saber y comprender con tanta certidumbre como ellos mismos, sin auxilio de la fe.

5. Puesto que nuestra alma, sólo porque contiene en sí objetivamente la naturaleza de Dios y participa de ella, es capaz de formar ciertos conceptos que le explican la naturaleza de las cosas y le enseñan el uso que debe hacer de la vida, podemos decir que el alma humana, considerada en sí, es la primera causa de la revelación divina; y que (ya lo hemos demostrado), todo lo que clara y distintamente concebimos, es la idea de Dios que la naturaleza nos dicta y nos revela, no con palabras, sino por un medio más excelente y adecuado a la naturaleza de nuestro espíritu: llamo sobre esta materia la atención de cuantos han analizado la certeza del entendimiento.

6. Como mi principal objeto es tratar exclusivamente lo que se refiere a la Escritura, no llevaré más lejos lo ya brevemente indicado sobre la luz natural, y paso inmediatamente al examen de las demás causas o modos que Dios emplea para revelar a los hombres lo que traspasa los límites del conocimiento natural, y aun lo que no los traspasa, pues nada impide que Dios comunique a los hombres por medios distintos lo que mediante la luz natural pueden conocer éstos.

7. Precisa observar, ante todo, que nada puede decirse sobre esta materia que no sea deducido de la Escritura. ¿Qué decir, en efecto, sobre cosas que exceden a nuestro entendimiento, sino aquello que ha salido de la boca de los profetas, y que está consignado en sus escritos? Y como al presente no tenemos, que yo sepa, profetas, hace falta evidentemente examinar los libros que los antiguos nos

dejaron con esta previa condición, de no afirmar ni atribuir nada a los profetas, que no se deduzca con claridad de sus propias declaraciones.

8. Una observación necesaria de antemano es, que los judíos no fijaron nunca su espíritu en causas medias o particulares. Por religión, por piedad o por devoción, como se dice, recurren siempre a Dios. La ganancia que consiguen en su comercio es un presente de Dios; si un deseo les mueve, es Dios quien dirige su corazón; y si conciben una idea, es Dios quien se la ha inspirado. Por esto no debe creerse que hay profecía o conocimiento natural todas las veces que la Escritura dice que Dios ha hablado, sino que es necesario que el hecho de la revelación divina esté señalado expresamente o se desprenda de las circunstancias del relato.

9. Basta recorrer los libros sagrados para reconocer que todas las revelaciones de Dios a los profetas se han cumplido por *símbolos* o por *palabras*, o por los *dos medios* a la vez, y estos medios eran, o reales y existentes fuera de la imaginación del profeta, o imaginarias, estando ya dispuesto el espíritu de éste para escuchar palabras no pronunciadas o ver signos soñados.

10. La voz de que Dios se sirvió para revelar a Moisés las leyes que quería dar a los hebreos era una voz verdadera; así resulta de las palabras del Éxodo: «Y seré aplazado a ti, hablaré contigo de sobre el coberturo de entre los dos querubines». Lo que claramente demuestra que Dios hablaba a Moisés con una voz verdadera, puesto que Moisés encontraba a Dios dispuesto a hablarle donde quiera que pudiese oírle.[10] Yo probaré bien pronto que esta voz en que la ley fue revelada es la única voz real de que se habla.

11. Me inclinaría a creer que la voz de que Dios se sirvió para llamar a Samuel era verdadera por estas palabras (1 Sam 3, 4): «Y añadió A.[11] por ser aparecido en Zyló, que se descubrió A. a Samuel en Zyló por su palabra». Lo que parece significar que la aparición de Dios a Samuel no fue otra cosa que la manifestación de Dios por la palabra; en otros términos, que Samuel oyó hablar a Dios; pero como es necesario admitir una diferencia entre la profecía de Moisés y las demás de los profetas, debe creerse que la voz oída por Samuel era una voz imaginaria, sobre todo si se considera su semejanza con la voz de Elí que Samuel escuchaba todos los días, y que por consiguiente era más propia para herir su imaginación; porque él dice que Dios le llamó tres veces y que él creyó siempre que era Elí quien le llamaba.

12. Abimelech oyó también una voz, pero sólo imaginada, según observa el Génesis (20, 6), y «Dios díjole en sueños», etc. No fue, pues, durante la vigilia cuando él pudo representarse la voluntad de Dios, sino durante el sueño, es decir, en los momentos en que nuestra imaginación está más dispuesta que nunca a representarse como verdadero lo que no existe.

13. En cuanto a las palabras del decálogo, es opinión de algunos judíos que Dios no las pronunció efectivamente, sino que durante un ruido confuso en que ninguna palabra se articulaba, las concibieron los israelitas por el solo esfuerzo de su espíritu. Al ver las diferencias del decálogo, en el Éxodo y en el Deuteronomio, no habiendo hablado Dios sino una vez sola, he creído por algún tiempo con ellos que el decálogo no contiene las propias palabras de Dios, sino tan sólo un conjunto de preceptos.

14. Pero a menos de violentar el sentido de la Escritura, es preciso reconocer que los israelitas escucharon una voz clara, articulada y verdadera, puesto que se dice expresamente (Dt 5, 4): «Fazes con fazes, habló A. con vos», del mismo modo que dos hombres se comunican sus pensamientos por medio de sus cuerpos. Está, pues, más conforme con el sentido de la Escritura pensar que Dios creó una voz corporal para revelar por medio de ella el decálogo. En el capítulo 8 de este tratado se verá por qué difieren las palabras y los pensamientos de uno y otro decálogo.

15. La dificultad no por eso desaparece, porque no deja de parecer contrario a la razón el pensamiento de que una cosa creada, y que tiene con Dios las mismas relaciones que las demás, pueda expresar, o en su realidad o en sus palabras, la esencia o la existencia de Dios, y representarle en persona, diciendo: «Yo soy Jehová, tu Dios», etc. Cuando alguno dice *he comprendido*, nadie piensa, sin duda, que es su boca, sino que es su alma la que ha comprendido: pero como la boca del que habla está en relación con su naturaleza, de que forma parte, y la persona a quien se dirige comprende desde luego la naturaleza del entendimiento, le es fácil comprender el pensamiento del que le habla, pensando que es un hombre como él.

16. Por eso no comprendo que hombres que nada absolutamente conocían de Dios, sino su nombre, y deseaban hablarle para estar ciertos de su existencia, hayan conseguido su deseo en una criatura que pronunció estas palabras: «Yo soy Dios»; puesto que esta criatura ni podía representar su naturaleza, ni tenía

con él más íntima relación que las restantes. Y yo pregunto: si Dios hubiese dispuesto los labios de Moisés, y si no los de éste, los de un ser cualquiera, de un modo que hubiese pronunciado estas palabras: «Yo soy Dios», ¿hubiera hecho esto comprender a los israelitas su existencia?

17. Por otra parte la Escritura parece afirmar de una manera decisiva que Dios mismo habló a los hebreos; que sólo descendió del Sinaí para esto, y que no sólo los hebreos le escucharon, sino que hasta verle, consiguieron algunos (Éx 24). Debe notarse que la ley revelada a Moisés, esa ley a que nada podía quitarse ni añadirse, y que era como el derecho de la patria, no enseña en ningún lugar que Dios sea incorporal, sin figura, y que no se le pueda representar por una imagen, sino solamente que hay un Dios, y que debe creerse y adorarse en él; únicamente para que este culto no fuese abandonado, prohibió la ley forjar y dar adoración a ninguna imagen.

18. No habiendo visto nunca los judíos la imagen de Dios, no podían fabricar ninguna que le fuese semejante; tendría que ser necesariamente copia de alguna criatura; y en tanto que adoraban a Dios bajo esta falsa imagen, su pensamiento se habría ocupado más de la criatura que de Dios, y le hubieran prestado el homenaje y el culto que sólo a Dios se debe. Pero, en realidad, la Escritura dice claramente que Dios tiene una figura, pues que Moisés pudo verla en el momento en que le hablaba; y aunque no bastante dichoso para contemplarla, apercibió vagamente sus espaldas (Éx 32, 20 y sigs.).[12] Estoy convencido que este relato oculta algún misterio, y me reservo hablar de él más extensamente cuando exponga los pasajes de la Escritura, que señalan los medios de que Dios se ha servido para revelar sus decretos al hombre.

19. Que la revelación sólo se haya cumplido por imágenes, es cosa evidente, por el primer libro de los Paralipómenos (cap. 22), en que Dios manifiesta su cólera a David por un ángel que tiene una espada en la mano. Otro tanto sucede a Balaam,[13] aun cuando Maimónides y algunos otros piensan que esta historia y las demás en que se habla de apariciones de ángeles, como la de Manoa,[14] Abrahán y su hijo, etc.,[15] son relatos de sueños, e imposible ver a un ángel con los ojos abiertos; esta explicación no es más que una garrulería de gentes que, de buena o mala manera, quieren encontrar en la Escritura las argucias y los silogismos de Aristóteles y sus propios sueños, en mi opinión la cosa más ridícula del mundo.

20. Por imágenes sin realidad, y que sólo existían en la imaginación del profeta, reveló Dios a José su grandeza futura.[16]

Por imágenes y por palabras reveló Dios a Josué que él combatiría por los hebreos, enseñándole un ángel con la espada en la mano y como a la cabeza de su ejército; lo que también le hizo entender por palabras que Josué escuchó de la boca del ángel.[17] También por figuras conoció Isaías (así se encuentra el relato en su capítulo 6) que la providencia de Dios abandonaba al pueblo, representándose al Señor tres veces santo sobre un trono muy elevado, y a los israelitas sumidos en una gran profundidad entre un diluvio de iniquidades y envueltos en el fango de sus crímenes. Esto le hizo comprender el miserable estado en que vivía el pueblo, y le revelaron sus calamidades futuras, tan claramente, como si Dios le hubiese hablado. Podría citar más ejemplos de esta naturaleza, si no pensara que de sobra los conoce todo el mundo.

21. La confirmación más clara de lo que he afirmado se encuentra en un texto de los Números (12, 6-8), que dice: «Si fuere nuestro profeta de A., yo me haré conocer a él en la visión (es decir, por figuras y jeroglíficos, puesto que luego dice que es de otro género la profecía de Moisés); en sueños le hablaré (es decir, sin palabras reales, sin voz verdadera); no así mi siervo Moisés: en toda mi casa fiel él; boca con boca hablaré con él, y en visión y no por enigmas; y semejanza de A. catará». En otros términos: Moisés me ve y habla conmigo sin miedo, y como un igual, según puede verse en el Éxodo (33, 17). No hay, pues, la menor duda, de que los demás profetas no han oído nunca verdadera voz, lo que se confirma por el Deuteronomio:[18] «No se levantó profeta más en Israel como Moséh que lo supo A. fazes con fazes Moisés»; lo que debe entenderse, no del rostro, sino de la voz, puesto que Moisés mismo no vio nunca el rostro del altísimo (Éx 33).

22. No encuentro en la Escritura que Dios se haya servido de otros medios que éstos para comunicarse a los hombres, y por consiguiente no es necesario imaginar ni admitir ningún otro; y aunque sea sencillo comprender que Dios pueda comunicarse inmediatamente a los hombres, ya que sin intermediario corporal alguno comunica su esencia a nuestra alma, es verdad también que un hombre para comprender sólo por la fuerza de su espíritu verdades no contenidas en los principios generales del conocimiento humano necesitaría un alma más superior y mucho más excelente que la nuestra.

23. Yo no creo que nadie haya alcanzado ese grado eminente de perfección, a

no ser Jesucristo, a quien fueron reveladas sin palabras y sin visiones las leyes divinas, que conducen a su salvación al hombre. Dios se manifestó a los apóstoles por el alma de Jesucristo, como a Moisés por una voz aérea, y así puede decirse que la voz de Cristo, como la de Moisés, era la voz de Dios. En este sentido puede añadirse también que la sabiduría divina (una sabiduría más que humana) se ha revestido de nuestra naturaleza en la persona de Jesucristo, y que Jesucristo ha sido el camino de la salvación.

24. Debo advertir que no pretendo defender ni atacar los sentimientos de ciertas iglesias respecto a Jesucristo, porque confieso francamente que no los comprendo.[19] Todo lo que he dicho hasta ahora está deduciendo la misma Escritura, porque no he leído en ninguna parte que Dios haya aparecido a Jesucristo o le haya hablado, sino que por su medio se manifestó a los apóstoles, que él es el camino de la salvación; y finalmente, que el Señor no dio la antigua ley inmediatamente sino por ministerio de un ángel. De manera, que si Moisés conversaba con Dios cara a cara como un hombre con su igual (con intervención de dos cuerpos), de alma a alma, sólo Jesucristo ha comunicado con él.

25. Afirmo, pues, que nadie, a no ser Jesucristo, ha recibido revelaciones divinas, sino con ayuda de la imaginación, por medio de palabras o de imágenes, y que, por tanto, para profetizar, no era necesaria un alma más perfecta que la de los demás hombres, sino una imaginación más viva, como mostraré en el capítulo siguiente. Se trata ahora de examinar lo que las letras sagradas entienden en estas palabras: «El espíritu de Dios descendió sobre los profetas, los profetas hablaron según el espíritu de Dios», etc. Para esto debemos averiguar, primero, qué significa el nombre hebreo «ruah», que el vulgo traduce por espíritu.

26. En su sentido natural, *ruagh*, tanto vale como viento, y todas sus posteriores significaciones se refieren a ésta. Así se toma, para significar: 1) el aliento, como en el Salmo 131, 17: «No hay ya aliento en su boca»; 2) la respiración como en 1 Sam 30, 12: «Y volvió a él su espíritu», es decir, respiró; 3) el valor y la fuerza, como en Jos 2, 2: «Y no hubo hombre que conservara su espíritu»; lo mismo en Ez 2, 2: «Y recobré mi espíritu y me tuve firme sobre mis pies»; 4) la aptitud y la bondad como en Job 32, 9. De cierto espíritu es su varón, es decir, no debe buscarse exclusivamente la ciencia en los viejos, porque depende de la virtud y capacidad de cada hombre; lo mismo en los Núm 28, 18: «Este hombre en que está el espíritu».

27. Se dice en 5.° lugar, por la intención del alma, como en los Núm 14, 34: «Porque hubo otro espíritu»; es decir, otro pensamiento, otra intención. Lo mismo en los Prv 1, 23: «Y os revelaré mi espíritu»; es decir, mi intención. Se toma en este mismo sentido para significar la voluntad, el deseo, el apetito, los movimientos del alma, como en Ez 1, 12: «Iban donde tenían espíritu de ir». Igual en Is 30, 1: «Para hacer consejo, y no de mí; para encubrir encubrimiento y no de mi espíritu». Más adelante (29, 10), dice: «Porque Dios ha esparcido sobre ellos el espíritu (es decir: el deseo) de dormir»; y en los Jueces (8, 3): «Y entonces su espíritu (es decir, el movimiento de su alma) se templó». De igual manera en los Prv 26, 32: «Y podestan (fuerte) en su espíritu (es decir, su apetito) más que prendien(do) una ciudad»; y más adelante (25, 27): «Varón que no detenimiento a su espíritu»; y en Is 33, 11: «Vuestro espíritu, fuego que os consume».

28. En fin, este nombre «ruāh», en tanto que significa el alma, sirve para representar todas sus pasiones y todas sus cualidades, como espíritu alto y bajo, para significar orgullo y humildad; espíritu bueno y malo, para la dulzura y el odio. También se dice espíritu de celos y espíritu (o apetito) de fornicación, de sabiduría, de consejo, de fuerza; es decir, un espíritu sabio, prudente y fuerte (porque en hebreo más se usa del sustantivo que del adjetivo), o una virtud de sabiduría, de consejo y de fuerza. Se añade espíritu de benevolencia. 6) Esta palabra significa directamente el alma como en el Eclesiastés 3, 19: «Espíritu mío a todos los hombres, y vuelve a polvo». 7) Las partes del mundo (a causa de los vientos que soplan de diversos lados), y también las partes de una cosa cualquiera relativa a esas regiones (*vid.* Ez 37, 9; 13, 16-19).

29. Notemos ahora que una cosa se refiere a Dios y se dice cosa divina: 1) cuando pertenece a su naturaleza y forma como parte de él: así los ojos de Dios, el poder de Dios; 2) cuando está en la potencia de Dios y obra según su voluntad: así los cielos se llaman cielos de Dios, porque son su morada, y a Asiria y Nabucodonosor «el azote y el servidor de Dios»; 3) cuando está consagrada a Dios como el templo de Dios, el pan de Dios; 4) cuando nos ha sido revelada por los profetas y no por la luz natural, así la ley de Moisés se llama ley de Dios; 5) cuando se quiere expresar el más alto grado de excelencia de una cosa como «montañas de Dios», por montañas muy altas, «sueño de Dios» por un sueño muy profundo y en este sentido debe entenderse a Amós (6, 11), cuando pone en boca del Señor este lenguaje: «Trastorné en vos como trastornamiento del Dios a Sodoma y Gomorra», de Dios, que significa aquí una

destrucción memorable, pues siendo Dios mismo el que habla, no puede traducirse de otro modo. La ciencia natural de Salomón es llamada también ciencia de Dios o extraordinaria; los salmos hablan de «cedros de Dios» para expresar su prodigiosa altura; en Samuel (11, 7), para expresar un gran temor, se dice: «Y un temor de Dios cayó sobre el pueblo».

30. Así es como los judíos referían a Dios todo aquello cuyas causas naturales ignoraban. Llamaban a la tempestad «palabra amenazadora de Dios»; los truenos y los rayos «flechas de Dios», porque imaginaban que Dios tiene los vientos aprisionados en cavernas que llamaban los «tesoros de Dios», no distinguiéndose de los paganos en esta relación, sino porque en vez de Eolo era Dios el dueño de los vientos. Por esta razón misma los milagros se llaman «obras de Dios» lo que quiere decir obras maravillosas, puesto que todas las ordinarias de la naturaleza tampoco existen ni se desenvuelven sino por el poder de Dios. En este sentido debe interpretarse al salmista cuando llama a las plagas de Egipto efectos del poder de Dios; lo cual quiere decir que los hebreos se vieron aterrados de sorpresa cuando sin esperar nada semejante encontraron los medios de salvación en los más grandes peligros.

31. Puesto que las obras extraordinarias de la naturaleza se llaman obras de Dios, y los árboles de una altura prodigiosa árboles de Dios, no debe causar extrañeza que en el Génesis los hombres de gran corpulencia se llamen «hijos de Dios»,[20] aun siendo por lo demás impíos, desordenados y libertinos. Es una costumbre antigua, no sólo de los judíos, sino de los paganos, referir a Dios toda condición que presta excelencia y superioridad a un objeto. Así vemos que Faraón, desde que oye la interpretación de los sueños, dice a José que el espíritu de los dioses está en él,[21] y que Nabucodonosor afirma a Daniel otro tanto.[22] Nada más frecuente entre los latinos que decir de una obra hecha con arte: «Esto está hecho de mano divina», lo que debería traducirse en hebreo (como saben todos los hebraizantes): «Esto se ha hecho por la mano de Dios».

32. Se ve, pues, que es fácil comprender e interpretar los pasajes de la Escritura, en que se trata del espíritu de Dios, porque el espíritu de Dios, el espíritu de Jehová, no significa en ciertos pasajes otra cosa que un viento muy violento y seco o un viento funesto. Así en Isaías (40, 7): «El espíritu de Jehová sopló sobre él»,[23] es decir, un viento seco y funesto; y en el Génesis (1, 2): «Un viento de Dios (es decir, un viento terrible) sopló sobre las aguas».

33. «Ruāh» significa además un gran valor. Así, el valor de Gedeón y el de Sansón se llaman en las letras sagradas espíritu de Dios, es decir, corazón intrépido y dispuesto a todo.[24] En este mismo sentido, una virtud o una fuerza extraordinaria, de cualquier clase que sea, es llamada espíritu o virtud de Dios, como en el Éxodo (31, 3): «Yo le llenaré de un espíritu de Dios», es decir, como la Escritura misma explica, de una inteligencia y una destreza superiores a la generalidad; lo mismo en Isaías (11, 2): «Espíritu del Dios bajará sobre él», es decir, según el uso de la Escritura y las explicaciones que da Isaías mismo un poco más lejos, un espíritu de sabiduría, de consejo, de fuerza, etc. De igual modo la melancolía de Saúl es llamada «mal espíritu de Dios», es decir, una melancolía muy profunda, puesto que los mismos servidores que la llamaban «melancolía de Dios» fueron justamente los que le aconsejaron hacer venir un músico que le distrajese tocando la lira, lo que prueba bien que por melancolía de Dios entendían una melancolía natural.[25]

34. Finalmente, el espíritu de Dios significa el alma o la inteligencia del hombre como en Job 37, 3: «Y el espíritu de Dios estaba en mis narices», aludiendo a lo que el Génesis dice que Dios inspiró en las narices del primer hombre un alma viva.[26] Ezequiel profetizando a los muertos les dice (37, 14): «Yo os daré mi espíritu y viviréis», es decir, yo os devolveré la vida. De este modo debe entenderse a Job (34, 14): «Cuando él quiera, él retirará a sí su espíritu y su aliento», es decir, la vida que nos ha dado, y el Génesis (6, 3): «Y dijo A.: No juzgará mi espíritu en el hombre para siempre, porque también es carne», es decir, el hombre desde ahora no se gobernará sino por los instintos de la carne, y no por las reglas de la razón que yo le he dado para discernir el bien del mal. En los Salmos dice (51, 12-13): «Corazón limpio cría a un Dios y espíritu recto (es decir, una voluntad bien ordenada) renueva entre mí; no me eches de delante de ti, y espíritu de tu santidad no tomes de mí». Se creía entonces que los pecados tenían por única causa la carne, y que el espíritu no aconsejaba sino el bien; por eso el salmista invoca el socorro de Dios contra los apetitos de la carne y pide únicamente a ese Dios santo que le conserve el alma que le ha dado.

35. Se observará también que la Escritura, a causa de representar a Dios a imagen del hombre y de atribuirle un alma, un espíritu, unas pasiones, un cuerpo y un aliento para hacerlo comprender a la muchedumbre, toma la frase «espíritu de Dios» por su soplo, sus pasiones, su fuerza y el aliento de su boca. Así leemos en Isaías (40, 13): «¿Qué ha dispuesto el espíritu de Dios?», es decir, su alma, lo cual significa: ¿Qué ha podido determinar el alma de Dios, si no es Dios mismo

queriendo lo que él quiere? Y en 43, 10: «Y ellos rebelaron y atristaron el espíritu de su santidad».

36. Por esto, espíritu de Dios se entiende ordinariamente por ley de Moisés, que en efecto expresa la voluntad de Dios. Así se lee en Isaías (40, 14): «¿Dónde el que ha puesto entre ellos el espíritu de su santidad?», es decir, la ley de Moisés, como resulta de todo el relato; y en Nehemías (9, 20): «Y habéis dado a ellos vuestro buen espíritu para hacerlos inteligentes». El profeta habla aquí del tiempo de la ley y hace alusión a estas palabras de Moisés en el Deuteronomio 6, 6: «Porque ella es vuestra ciencia y vuestra prudencia». En el salmo 143, 11 dice: «Tu espíritu bueno me conducirá», etc., es decir, vuestra voluntad, que nos ha sido revelada, nos conducirá en un camino recto.

37. Espíritu de Dios significa también, como ya se ha dicho, el aliento de Dios, el cual se le atribuye en el mismo sentido grosero con que le supone la Escritura un alma, una inteligencia y un cuerpo (Sal 33, 6). Espíritu de Dios se toma también por poder, fuerza o virtud de Dios, como en Job (33, 4): «El espíritu de Dios me ha hecho», es decir, su virtud, su fuerza, o mejor, su voluntad. El salmista dice también en su lenguaje poético que los cielos han sido hechos por orden de Dios, y que todo el ejército de los astros es obra de su espíritu o del aliento de su boca (es decir, de su voluntad expresada por un hábito). También en el salmo 139, 7 se dice: «¿Dónde iré fuera de tu espíritu? ¿Dónde huiré fuera tu presencia?», es decir, según la manera como después desenvuelve esta idea el salmista: «¿Dónde podré ir que escape a tu voluntad y a tu presencia?».

38. En fin, espíritu de Dios se emplea en los libros santos para expresar los afectos de Dios, su bondad, su misericordia como en Miqueas (2, 7): «¿El espíritu de Dios (es decir, su misericordia) ha disminuido y son obra suya estos pensamientos crueles?». Igualmente en Zacarías (6, 7): «No son fonsados y no con fuerza que sólo con mi espíritu»; es decir, por la misericordia de Dios. En este sentido, que veo también que debe entenderse al mismo profeta (7, 12): «Ellos han usado de astucia en su corazón para obedecer a la ley y a las órdenes que Dios les ha dado en su espíritu (es decir, en su misericordia) por boca de los primeros profetas». Del mismo modo entiendo a Hegeas (2, 5): «Mi espíritu (es decir, mi gracia) permanece entre vosotros, dejad de temer».

39. En cuanto al pasaje de Isaías (48, 16): «Ahora el Señor, Dios y su espíritu me han conmovido», se puede entender el alma, la misericordia de Dios o su

voluntad revelada por la ley, porque dice: «Desde el principio (es decir, desde que he venido a vosotros para anunciaros la cólera de Dios y la sentencia que ha lanzado contra vosotros) no he hablado en términos oscuros; tan pronto como ha sido (pronunciada) he venido (según atestigua en el capítulo 7); pero ahora soy un mensajero de alegría y misericordia que Dios me envía hacia vosotros para celebrar vuestra redención». También puede entenderse, repito, la voluntad de Dios revelada por la ley, es decir, que el profeta haya venido a advertirles, según el orden de la ley, expresado en el Levítico (19, 17). Así lo hizo, pues, en las mismas condiciones y de la misma manera que ordinariamente Moisés, y terminó como Moisés también, anunciándoles su redención. La primera explicación, sin embargo, me parece más de acuerdo con la Escritura.

40. Volviendo a nuestro objeto se ve, por el anterior examen, qué debe entenderse con estas frases de la Escritura: «El espíritu de Dios ha sido dado a los profetas, Dios ha esparcido su espíritu sobre los hombres, los hombres están llenos del espíritu de Dios, el Espíritu santo», etc. No significa otra cosa sino que los profetas se distinguían por una virtud singular y superior a la generalidad,[27] que la practicaban con superior constancia, y, en fin, que percibían el alma, la voluntad o los deseos de Dios.

41. Hemos demostrado, en efecto, que espíritu en hebreo significa, tanto el alma en sí, como los deseos del alma, y que por esto la ley que expresa los deseos de Dios, se llama alma o espíritu de Dios. La imaginación de los profetas, en tanto que servía para que los decretos de Dios se revelasen por ella, podía ser llamada con la misma razón alma de Dios, y los profetas, en este sentido, tenían el alma de Dios. Pero, aunque el alma divina y sus deseos eternos estén grabados en nuestros espíritus, y en ese sentido percibamos el alma de Dios (para hablar como la Escritura), como el conocimiento natural es común a todos los hombres, tiene menos estimación a sus ojos, según hemos explicado, sobre todo a los ojos de los hebreos, que se juzgaban superiores a todos los mortales y despreciaban por consiguiente a los demás hombres, y la ciencia que tenían de común con ellos.

42. En fin, los profetas pasaban por tener el espíritu de Dios, porque los hombres, en la ignorancia de las causas del conocimiento profético, tenían por él gran admiración y refiriéndole a Dios mismo, como todas las cosas extraordinarias, le daba el nombre de conocimiento divino.

43. Podemos, por tanto, asegurar sin escrúpulo que los profetas no conocían sino aquello que les revelaba Dios por medio de la imaginación, mediante palabras o imágenes verdaderas o fantásticas. Al menos, no encontrando sino estos medios de revelación en la Escritura, no tenemos derecho a suponer ningún otro.

44. ¿Por qué ley de la naturaleza se han cumplido estas revelaciones? Confieso que lo ignoro. Podría decir como otros muchos que todo se ha hecho por la voluntad de Dios, mas sería como no decir nada, y como si al querer explicar la naturaleza de una cosa particular, lo hiciese por algún término trascendental. Todo ha sido hecho por el poder de Dios, y como el poder de la naturaleza no es otra cosa que el poder de Dios mismo,[28] dedúcese que no conocemos ese poder en tanto que ignoramos las causas naturales de las cosas. Hay, pues, un grosero absurdo en recurrir al poder de Dios cuando ignoramos la causa natural de una cosa, o sea, ese poder mismo. Pero no es necesario para nuestro objeto señalar la causa del conocimiento profético, porque hemos advertido expresamente que nos limitaríamos a examinar sus principios en la Escritura para deducir de ellos, como haríamos de datos naturales, ciertas consecuencias, sin investigar para nada de dónde han venido esos principios, asunto que no es de nuestro objeto al presente.

45. Si, pues, los profetas han percibido por la imaginación revelaciones divinas, resulta de esto que su facultad perceptiva se extendía más allá de los límites del entendimiento, puesto que con palabras e imágenes es posible formar mayor número de ideas, que con los principios y nociones, sobre los cuales el conocimiento natural descansa.

46. Se ve, además, claramente, por qué los profetas han percibido y enseñado todas las cosas por parábolas y de una manera enigmática y expresado corporalmente las cosas espirituales; todo esto conviene a maravilla a la naturaleza de la imaginación. No nos asombraremos ahora de que la Escritura y los profetas hablen en términos tan impropios y tan oscuros del espíritu o del alma de Dios, como en los Números (11, 17) y el primer libro de los Reyes (22, 2), de que Miqueas nos represente a Dios sentado,[29] Daniel lo imagine como un anciano cubierto de blancas vestiduras;[30] Ezequiel como un fuego;[31] y, en fin, de que las personas que rodeaban a Cristo hayan visto al Espíritu santo bajo la forma de una paloma;[32] los apóstoles como lenguas de fuego;[33] y Pablo en el momento de su conversión como una gran llama.[34] Todo esto concuerda

perfectamente con las imágenes que el vulgo se forja de Dios y de los espíritus.

47. Siendo, por otro lado, la imaginación caprichosa, inquieta e inconstante, el don de profecía no iba siempre unido a los profetas; no era común, sino muy raro, concedido a escaso número de hombres, y aun por éstos ejercido en pocas ocasiones.

48. Por esta razón, debemos averiguar ahora de qué ha podido venir a los profetas la certidumbre que tenían respecto a estas cosas percibidas, no por principios ciertos, sino por la imaginación. Y todo lo que pueda decirse sobre esta materia debe encontrarse en la Escritura misma, puesto que, repito, nos falta toda ciencia verdadera de esos objetos, y no podemos explicarlos por sus causas primeras.

Veamos lo que enseña la Escritura sobre la certidumbre de los profetas; éste será el objeto del capítulo siguiente.

---

[4] *Vid.* Notas marginales, nota 1.

[5] El extraordinario número de llamadas que hace Spinoza a los textos de la Escritura exige, para dar mayor firmeza a sus argumentos, que en vez de traducir más o menos caprichosamente la oración latina que reemplaza al original hebraico en el *Tratado teológico-político*, adopte alguna versión directa de entre las más autorizadas. Ni la antigua versión itálica, conocida ya en tiempos de Agustín y de Gregorio Magno por *Vetus vulgata*, hecha sobre la traducción de los Setenta, sin tener cuenta del original hebreo; ni la Vulgata latina, atribuida sin fundamento a Jerónimo, cuya erudición era bastante superior, según hizo notar en sus correcciones a la *Vetus vulgata*, a la que pone de manifiesto esta que hoy pulida por doctos teólogos viene corriendo hasta nuestros días y sirviendo de base a traducciones en lenguas vulgares; ni las varias latinas de Pagnino, Arias Montano y Munster; ni las Políglotas de la misma época tienen bastante rigor filológico para que en ellas se comprenda el delicado análisis gramatical que sirve muchas veces de fundamento a Spinoza.

Vertieron al español los libros santos Aben Hezra y David Quimhhi, habiéndose perdido el fruto de su trabajo; llevose a cabo otra no menos célebre traducción por orden de Alfonso X, y aun la lengua lemosina pudo ostentar, en 1478, una muy apreciable traducción debida a la pluma de fray Bonifacio Ferrer. Ninguna de estas dos traducciones que hoy se conservan merece mayor crédito que las anteriores.

Ha debido, pues, servir para el objeto que nos proponíamos la conocida con el nombre de *Biblia de Ferrara, y traducida palabra por palabra de la verdad hebraica*, según reza la portada *por muy excelentes letrados*. Fueron éstos, Abraham Usque y Vargas y Atías, porque llegaron a existir hasta dos ediciones de la misma fecha (14 de la luna de Adar de 5313, año de Cristo 1553), que sólo en los tejuelos y aun en la dedicatoria se distinguen. Quien conozca la traducción a que me refiero y el original hebraico podrá apreciar la fidelidad admirable y el sabor oriental de sus palabras; al que no, bástele el nombre de los sabios traductores, y si por acaso hubiera de dudar alguno de la verdad de los argumentos o recelar emboscadas para la fe católica de adoptar una versión diversa a la admitida por la iglesia, tenga por sabido que esta que acepto por buena fue *vista y examinada, por el offiçio de la Inquisición*.

Tan sólo he cuidado de armonizar un tanto las palabras antiguas con el sentido que hoy han recibido

del uso. Sirva esto para explicar diferencias de nombres propios que con mediana atención concilian. *(N. del T.)*

6 E1P15 y 16; E2P5 y 8.

7 E2P43.

8 E2P11 y 13.

9 *Vid*. Notas marginales, nota 2.

10 *Vid.* Notas marginales, nota 3.

11 A. significa Iohua.

12 Añadimos en esta traducción, siguiendo el ejemplo de algunas ediciones alemanas, el pasaje a que el autor hace referencia, aun cuando así no lo hubiera él hecho en su obra, sin duda para no aumentar el número de textos bíblicos. Así lo exige la delicadeza de estas materias y el cuidado con que deben emprenderse los estudios exegéticos. En adelante no advertiremos la distinción entre unas y otras citas, notando tan sólo que han sido todas cuidadosamente comprobadas. *(N. del T.)*

13 Núm 22.

14 Jue 13.

15 Gén 22.

16 Gén 37.

17 Jos 5, 13 y sigs.

18 *Vid.* Dt 34, 10.

19 Más claramente aún manifiesta Spinoza este mismo pensamiento a Oldenburg en una de sus cartas: «Nom minus absurde mihi loqui videntur quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam cuadrati induerit». *(N. del T.)*

20 Gén 6, 1 y sigs.

21 Gén 41, 38-39.

22 Dan 6, 6.

23 La Biblia de Ferrara traduce: «Sécase hierva, cae hermollo, porque viento de A. sopla en él», dando ya por común y general la acepción a que Spinoza se refiere. Como se comprende, en esta ocasión era imposible trasladar al texto la traducción de Usque, so pena de hacerlo ininteligible. No así en la cita del Génesis, en que dice la ferrarense: «Y espíritu del Dios se movía sobre faces de las aguas». *(N. del T.)*

24 Jue 5, 34: 13, 25; 14, 6; 19, 15; 18, 14.

25 1 Sam 16, 14 y sigs.

26 Gén 2, 7.

27 Notas marginales, nota 4.

28 EIP15S; PI8, P25, P26 y P29, etc.

29 1 Re 22, 19; *cf.* Is 6, 1.

30 Dan 7, 9.

31 Ez 1, 4.

32 Mt 3, 16; 1, 32.

33 Ac 2, 3.

34 Ac 9, 3; 22, 6.

CAPÍTULO II

DE LOS PROFETAS

1. Resulta del capítulo precedente que los profetas no han tenido un alma más perfecta que los demás hombres, sino tan sólo una potencia de imaginación más fuerte. Esto al menos enseñan los relatos de la Escritura. Es cierto, efectivamente, que Salomón sobresalía entre los hombres por su inteligencia; no lo es que tuviese el don de profecía. Heman, Darda, Kalchol, eran hombres de una erudición profunda, y sin embargo, no eran profetas; al mismo tiempo que hombres groseros y sin instrucción, y hasta mujeres, como Agar, la criada de Abrahán, gozaron de aquel privilegio. Hállase esto en perfecto acuerdo con la razón y la experiencia. Los hombres que tienen la imaginación más viva son los menos a propósito para las tareas del entendimiento puro, y recíprocamente los hombres eminentes por su inteligencia tienen una imaginación más templada, más dueña de sí misma, y a la cual sujetan para que no se mezcle en las operaciones del entendimiento.

2. Por tanto, es engañarse totalmente buscar la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales en los libros de los profetas; y puesto que el espíritu de mi tiempo, la filosofía y el asunto mismo me brindan a ello, tengo intención de demostrar aquí ese principio, sin inquietarme de los gritos de la superstición, esa enemiga mortal de todos los que aman la ciencia y llevan una vida racional. ¡Ay! Yo sé que las cosas han venido a tal punto, que los hombres que declaran abiertamente que no tienen la idea de Dios, ni le conocen, sino por las cosas creadas (cuyas causas les son desconocidas), no se avergüenzan de

acusar de ateísmo a los profetas. Sea lo que quiera, no desisto.

3. Para proceder con orden, paso a demostrar que las *profecías han variado*, no tan sólo según la imaginación de cada profeta y el temperamento particular de su cuerpo, sino también según las opiniones de que los profetas estaban imbuidos; de donde deduzco que el don de profecía no hizo nunca a los profetas más instruidos de lo que eran; cuestión que me reservo tratar más adelante, porque quiero examinar ante todo su certidumbre, ya porque mi objeto me plantea primero esta cuestión, ya porque una vez resuelta, me servirá para establecer la otra conclusión indicada.

4. No llevando en sí misma la imaginación pura y simple la certidumbre de las ideas claras y distintas, síguese de ello que, para estar ciertos de las cosas que imaginamos, es necesario que a la imaginación se añada el razonamiento. Por consiguiente, la profecía en sí no implica la certidumbre, ya que, según hemos demostrado, depende sólo de la imaginación; de donde resulta que los profetas no estaban ciertos de la revelación divina por la revelación misma, sino por algunas señales, como puede verse en el Génesis (15, 8), en que Abrahán, después de haber escuchado la promesa que Dios le hacía, le pide una señal. Seguramente creía en Dios, y tenía fe en su promesa; pero quería estar seguro de que Dios se la hacía efectivamente.

5. Esto es más evidente todavía en Gedeón: «Harás a mí, dice a Dios, señal de que hablas conmigo» (Jue 6, 17). Dios dice también a Moisés: «Signo de que yo te he enviado».[35] Ezequiel, que desde mucho tiempo tenía noticia de que Isaías era profeta, le pide, sin embargo, una señal de la curación que le predice.[36] Todo esto enseña que los profetas han tenido siempre alguna señal que les daba por ciertas las cosas que imaginaban proféticamente, y por esta razón Moisés manda a los judíos que pidan a los profetas una señal;[37] es decir, la predicción de algunos sucesos poco antes de verificarse.

6. Bajo este aspecto, el conocimiento profético es inferior al conocimiento natural, que no tiene necesidad de señal alguna y lleva en su naturaleza la certidumbre. Por lo demás esta certidumbre de los profetas no era matemática, sino moral; y digo esto, fundándome en la misma Escritura. Moisés ordena que se castigue con la muerte al profeta que quiere enseñar nuevos dioses, aunque confirme su doctrina con señales y milagros (Dt 14), porque dice que Dios hace también milagros y señales para tentar a su pueblo.

7. También Jesucristo lo advierte a sus discípulos (Mt 24, 24). Ezequiel va más lejos: dice claramente (16, 8) que Dios «engaña algunas veces a los hombres (por falsas revelaciones): y cuando un profeta (se trata aquí de un falso profeta) se muestra y os dirige alguna palabra, yo soy quien os envía ese profeta». Este testimonio está confirmado por el de Miqueas, respecto a las profecías de Achab (1 Re 22, 21).

8. Aunque estos pasajes parecen establecer que la profesión y la revelación son cosas muy distintas, tienen, sin embargo, gran certidumbre, no engañando Dios nunca a los justos ni a los elegidos; aunque según el antiguo proverbio citado por 1 Sam 24, 18, y como hace ver la historia de Abigail,[38] Dios se sirve de los buenos como instrumentos de su bondad, y de los malos como medios e instrumentos de su cólera.

9. Confírmase esto más claramente por el testimonio antes citado de Miqueas,[39] pues habiendo Dios resuelto engañar a Achab, no se sirvió para ello sino de falsos profetas, y descubrió la verdad al profeta piadoso, sin impedirle que le anunciara. No es menos verdadero por esto que la certidumbre de los profetas era puramente moral, no pudiendo nadie, como la Escritura enseña, declararse justo delante de Dios, ni vanagloriarse de ser instrumento de su misericordia. David mismo fue llevado por la cólera de Dios a destruir parte de su pueblo sin embargo de que la Escritura reconoce en varios lugares su piedad.[40]

10. Toda la certidumbre de los profetas estaba fundada en estas tres condiciones: 1) en que imaginaban cosas reveladas con una rapidez análoga a la que desplegamos en los sueños; 2) en que tenían un signo que confirmase la inspiración; 3) en que su alma era justa y sólo tenía inclinación al bien. Aunque la Escritura no siempre hace mención del signo, es de suponer que los profetas lo tuvieron siempre; porque la Escritura, como muchos han observado ya, no hace en todos las ocasiones memoria de todas las condiciones y circunstancias de las cosas, suponiéndolas bastante conocidas.

11. Podemos perfectamente conceder que los profetas, que nada tenían que anunciar que no estuviese contenido en la ley de Moisés, no tenían necesidad de señales estando allí la Escritura para confirmar sus palabras. Por ejemplo, la profecía de Jeremías sobre la ruina de Jerusalén, que estaba confirmada por la de otros profetas y por las amenazas mismas de la ley, no exigía señal alguna. Al contrario, la de Ananías, que profetizaba contra el sentimiento de los demás

profetas la próxima restauración de la ciudad, tenía necesidad absoluta de un signo cualquiera; de otro modo se habría dudado de ella hasta verla confirmada por los sucesos (*vid.* Jer 28, 8).

12. Siendo la certidumbre que las señales daban a los profetas, no ya matemática (como la que resulta de la necesidad misma de la percepción de la cosa percibida), sino solamente moral, y no teniendo aquellos signos otro objeto que el de persuadir al profeta, se confirma que estas señales han debido estar en relaciones con las opiniones y la capacidad de cada uno, de tal suerte que la señal que convencía plenamente a un profeta de su certidumbre dejaba lleno de dudas a otro de opiniones diferentes; por eso cada profeta tenía un signo particular.

13. También la revelación variaba para cada profeta, según la disposición de su temperamento, de su fantasía y de las opiniones que había abrazado. En cuanto al temperamento, si el profeta era de carácter alegre, no se le revelaba otra cosa que victorias, paz y cuanto lleva a los hombres a la alegría, por ser las cosas que más frecuentemente imaginan los temperamentos de esta índole. Si el profeta era de carácter triste, predecía guerras, suplicios y toda clase de desgracias, y de este modo, según que fuese de humor dulce, irritable, severo o misericordioso, era propio para esta o aquella clase de revelaciones.

14. Las condiciones de la imaginación eran además una causa de variedad en los profetas. Si tenía una imaginación brillante, comunicaba en fastuoso estilo con el alma de Dios; si su fantasía era confusa, sólo palabras vagas y hasta imágenes se le aparecían. Si el profeta era un hombre rústico, estas imágenes eras vacas, ganados, etc.; si guerrero, generales, ejércitos, batallas; si cortesano, tronos y otros objetos análogos.

15. En fin, la profecía variaba según las opiniones de los profetas. A los magos, que creían en los delirios de la astrología (*vid.* Mt 2), la natividad de Cristo les fue revelada por una estrella que apareció en oriente. A los augures de Nabucodonosor (*vid.* Ez 21, 26), se dejó ver en las entrañas de las víctimas la destrucción de Jerusalén, que este rey supo también por los oráculos y por la dirección de las flechas que arrojaba al aire sobre su cabeza. En cuanto a los profetas que creían que los hombres tienen plena libertad y un poder propio para dirigir sus acciones, Dios se revelaba a ellos como indiferente del porvenir e ignorante de las acciones futuras de los hombres; cosas todas que vamos a

demostrar una tras otra con auxilio de la Escritura.

16. El primer fundamento de nuestra doctrina se halla establecido por Eliseo (2 Re 3, 15), que para profetizar a Jehoram exigió un arpa y no llegó a percibir la voluntad de Dios hasta que la música tuvo encantados sus sentidos; después de escuchar los sonidos del arpa, pudo predecir a Jehoram y a sus aliados sucesos felices; lo que había sido incapaz de decir anteriormente, estando irritado contra Jehoram. Sabido es que aquellos que se encuentran irritados contra una persona, se hallan más dispuestos a imaginar cosas desagradables que cosas felices para ellos.

17. Han querido sostener algunos que Dios no se revela a los hombres irritados y tristes; pero esta opinión es quimérica, porque Dios reveló a Moisés, irritado contra Faraón, la espantosa matanza de los recién nacidos (*vid.* Éx 11, 8), y esto sin ayuda de ningún instrumento músico. Dios reveló también el porvenir al furioso Caín.[41] La obstinación de los judíos, que lamentaban su imperio, fue revelada a Ezequiel con el alma llena de irritación (*vid.* Ez 3, 14). Jeremías, lleno el corazón de tristeza y de enojo contra la vida, profetizó las desgracias de Jerusalén, mientras Jonás, no queriendo consultar a causa de esta misma tristeza, prefería una mujer que, por su sexo mismo, parecía más propia a revelarle la misericordia de Dios (2 Par 35).

18. Miqueas no predijo nada bueno a Albachala, aunque así lo hubiesen hecho profetas verdaderos (1 Re 10), sino que, al contrario, le anunció desgracias para toda la vida (*vid.* 1 Re 22, 7, y con más claridad todavía 2 Par 18, 7). Concluyo, pues, que los profetas estaban por su temperamento más o menos dispuestos a esta o aquella revelación.

19. El estilo de las profecías variaba también según el grado de elocuencia de cada profeta. Las profecías de Ezequiel y de Amós, en cuyo estilo se observa alguna rudeza, no tienen la elegancia que las de Isaías y Nahún. Sería interesante para los que saben hebreo examinar y comparar entre sí algunos capítulos de diversos profetas que hablan de la misma cosa, lo que permitiría apreciar las diferencias de su estilo: por ejemplo el capítulo 1 de Isaías, que era un cortesano (desde el versículo 11 al 20), con el capítulo 5 del rústico Amós (desde el versículo 21 al 24). Se podría comparar también el orden y los pensamientos de la profecía, escrita a Edom por Jeremías (39, 7-22), con el orden y los pensamientos de Abdías. Otra comparación podría ser la de Isaías (4, 19-20; 44,

8) con Oseas (7, 6; 13, 2). Lo mismo podría hacerse con todos los demás profetas. Reflexionando sobre estos datos se verá de un modo indudable que Dios no tiene ningún estilo particular, y que según el grado de instrucción y la fuerza del espíritu del profeta que inspira, es sucesivamente elegante y rudo, preciso o abundante, severo y confuso.

20. Las representaciones proféticas y los jeroglíficos variaban igualmente aun para representar una misma cosa; la gloria de Dios, abandonando el templo, no apareció a Isaías de igual manera que a Ezequiel.[42] Los rabinos pretenden que ambas representaciones fueron iguales; pero que Ezequiel, hombre grosero, y más sorprendido con ella, por lo tanto, la ha referido con todos sus accidentes. Esta explicación es, a mis ojos, completamente artificial, a menos que los rabinos no conserven una tradición cierta del hecho mismo, cosa que yo no creo. Isaías vio serafines de seis alas y Ezequiel bestias de cuatro; Isaías vio a Dios con vestidos blancos y sentado en un trono real; Ezequiel semejante a una llama. No hay, pues, duda de que uno y otro vieron a Dios, según las particulares condiciones de su fantasía.

21. Las representaciones no variaban solamente de naturaleza, sino que tenían diversos grados de claridad. Las de Zacarías fueron tan oscuras, según su propio relato, que se encontró incapaz de comprenderlas sin una explicación; y Daniel ni aun con explicaciones llegó a entender las suyas. No debe atribuirse esta oscuridad a la materia de la revelación misma, puesto que se trataba de cosas puramente humanas que sólo excedían a las facultades del hombre en su condición de venideras; lo que sí debe decirse es que la imaginación de Daniel no tenía tanta virtud profética en la vigilia como en el sueño, cosa que se hace muy visible desde el principio de su revelación, en que de tal modo se aterra que desespera de sus propias fuerzas. Esta debilidad de imaginación y esta falta de energía hicieron sus apariciones tan oscuras que, aun después de una larga explicación, siguió incapaz de comprenderlas.

22. Y debe notarse aquí que las palabras oídas por Daniel fueron, como antes dejamos dicho, palabras imaginarias, porque esto explica que en aquel estado de turbación de su espíritu las haya imaginado de un modo muy oscuro y después no haya podido recordarlas. Los que dicen que no entraba en los designios de Dios revelar claramente a Daniel aquellas cosas, no han leído sin duda las palabras del ángel, que dice claramente (10, 14): «Ha venido para hacer comprender a Daniel lo que acontecería a su pueblo en la postrimería de los

días». Esta profecía ha quedado oscura tan sólo porque no se encontró nadie en aquel tiempo que tuviese imaginación bastante poderosa para que le fuese revelada más claramente.

23. Vemos, en fin, a los profetas a quienes Dios había revelado su propósito de arrebatar a Elías, convencer a Eliseo de que Elías había sido transportado a un lugar en que podrían encontrarlo; esto prueba que no habían comprendido la revelación que Dios les había hecho.[43] Es inútil que me detenga a demostrar esto con más extensión; porque si hay algo que claramente se desprenda de la Escritura, es que Dios no concedía en el mismo grado el don de profecía a todos los profetas.

24. En cuanto al principio de que las profecías han variado con las opiniones del profeta, y de que los profetas tenían opiniones diversas y hasta contrarias y un gran número de prejuicios (no hablo aquí sino de lo que respecta a las cosas puramente especulativas; en aquello que respecta a la honradez y a las buenas costumbres sucede enteramente lo contrario), quiero demostrarlo y establecerlo más lejos, porque la cuestión es a mi entender de grandes consecuencias y yo pretendo deducir de ella que las profecías no han hecho nunca a los profetas más instruidos de lo que eran antes ni les han purgado siquiera de sus preocupaciones, de lo que se sigue que en manera alguna debemos considerarnos obligados a creer sus profecías en materias de especulación pura.

25. Sólo con precipitación sorprendente ha podido imaginarse que los profetas sabían todo lo que es capaz de conocer el entendimiento humano. Y aunque algunos pasajes de la Escritura nos hacen ver del modo más claro del mundo que los profetas ignoraban ciertas cosas, se prefiere decir que no se entienden estos pasajes, a confesar que los profetas han desconocido alguna verdad, o se hace un esfuerzo para torturar sus palabras y hacerlos decir lo que no dicen. Con este objeto no se encuentra nada en la Escritura, porque serían vanos esfuerzos deducir algo de ella, si las cosas más claras han de considerarse como oscuras e ininteligibles, o ser interpretadas de un modo arbitrario.

26. ¿Qué cosa más clara, por ejemplo, que la opinión de Josué, y tal vez la del que ha escrito su historia, sobre el movimiento del sol alrededor de la tierra, la inmovilidad de ésta, y la detención de aquél en su camino?[44] Pues, sin embargo, algunas personas que no quieren reconocer que pueda cumplirse cambio alguno de los cielos, interpretan esta narración de tal modo, que no se encuentra en ella

nada semejante a su interpretación; otros, que son mejores filósofos, sabiendo que la tierra se mueve, y que el sol, al contrario, está inmóvil, es decir, que no gira alrededor de la tierra, han malgastado sus fuerzas en encontrar esta doctrina en la Escritura y a despecho de la Escritura misma. Yo admiro a estos comentadores.

27. Pero preguntaría: ¿estamos obligados a creer que el soldado Josué fue un hábil astrónomo? ¿Este milagro no ha podido serle revelado, o la luz del sol no ha podido verse más tiempo del ordinario sobre el horizonte, sin que Josué supiese la causa? Encuentro estas dos hipótesis igualmente ridículas, y prefiero suponer, lo declaro francamente, que Josué ha ignorado la causa de aquel día prolongado; que ha creído, como la turba que le rodeaba, que el sol cumplía un movimiento diurno alrededor de la tierra; que aquel día se detuvo durante algún tiempo, y que ésta era la causa que le había prolongado, sin observar que en aquella época del año la cantidad extraordinaria de hielo que se encontraba en la atmósfera (*vid.* Jos 10, 11) podría producir una refracción más fuerte que de ordinario, o cualquiera otra circunstancia del fenómeno que no es de nuestro objeto determinar aquí.

28. Así es como el signo de la retrogradación de la sombra del sol fue revelado a Isaías, según la cultura de su espíritu; quiero decir, explicado por la retrogradación del sol;[45] porque él también creía que el sol se mueve y que la tierra está inmóvil, y ni aun en sueños había oído hablar de los perielios. Todo esto no debe ser causa de ningún escrúpulo, porque la señal podía aparecer y ser predicha al rey por Isaías, sin que este profeta supiese la causa verdadera de su aparición.

29. Lo mismo digo de la construcción hecha por Salomón, si efectivamente fue revelada por Dios; quiero decir, que todas las medidas del templo le fueron reveladas según su capacidad y sus opiniones. No estamos obligados de ninguna manera a creer que Salomón fuese matemático; muy bien podemos suponer que ignoraba la relación del diámetro con la circunferencia del círculo, o que creía, con el vulgo de los obreros, que esta relación era de 3 a 1. Puede decirse a esto, que no comprendemos el texto de 1 Re 7, 23; pero no sé, en verdad, que haya que interpretar en la Escritura, estando referido este pasaje lo más sencillamente del mundo y bajo un aspecto puramente histórico.

30. ¿Se dirá que la Escritura ha tenido otra idea de la expresada, y que no quiso

declararla por razones que nos son desconocidas? Entiendo que éste es el trastorno más completo de la Escritura, porque cada uno podrá decir otro tanto de los pasajes que estime conveniente; y cuanto la perversidad humana puede imaginar de inmoral y de absurdo será permitido ponerlo en práctica bajo la autoridad de la Escritura. Nuestra opinión, al contrario, no encierra ninguna impiedad, porque Salomón, Josué, Isaías, etc., eran hombres, y nada humano les era extraño.

31. La revelación que tuvo Noé de la destrucción futura del género humano fue también proporcionada a su inteligencia, porque suponía que, exceptuada Palestina, el resto del mundo estaba aún deshabitado. Los profetas han podido ignorar todo esto y hasta cosas de mayor consecuencia, sin daño para la piedad, y las han ignorado efectivamente, no habiendo enseñado nunca nada de particular sobre los atributos divinos, profesando sobre Dios opiniones análogas a las del vulgo, y cuidando siempre de acomodar sus revelaciones a las ideas del pueblo, como he demostrado ya con abundantes textos de la Escritura. Se ve, pues, que lo que ha hecho a los profetas tan célebres y tan recomendables, no es tanto la sublimidad ni la excelencia de su genio, como su fuerza de alma y su piedad.

32. Adán, el primero a quien Dios se reveló, ignoraba su omnipotencia y su omnisciencia, porque quiso ocultarse a Dios y se esforzó en atenuar su pecado delante de él como hubiese hecho delante de un hombre.[46] También Dios se reveló a él con arreglo a su inteligencia, como si no existiese en todas partes o ignorase el lugar en que se ocultaba Adán y su pecado. Adán oyó, en efecto, o creyó oír que Dios se paseaba en el jardín y le buscaba, llamándolo en alta voz, y preguntándole si no había tocado el fruto prohibido. Todo lo que Adán conocía de los atributos de Dios era, pues, que Dios es el artífice de todas las cosas.

33. Dios se reveló también a Caín, revelándose a él como si ignorase las acciones de los hombres, y Caín no necesitó para arrepentirse de su pecado, un conocimiento de Dios más sublime.[47] Dios se reveló también a Labán como Dios de Abrahán, porque Labán creía que cada nación tiene su Dios particular.[48]

34. También Abrahán ignoraba que Dios está en todas partes y que su presencia se extiende a todas las cosas, porque desde que oyó la sentencia fulminada contra los sodomitas, rogó a Dios, antes de ejecutarla, que mirase si todos eran dignos de ese castigo, y dijo: «Tal vez haya cincuenta justos en esta ciudad». Y

Dios se reveló a él, tal como le era conocido, porque habló así a la imaginación de Abrahán: «Yo descenderé ahora para ver si su conducta está de acuerdo con la queja que ha subido hasta mí, y si no es así, yo lo sabré». El testimonio de Dios sobre Abrahán no habla sino de su obediencia, de su celo para animar a sus servicios en el bien y en la justicia; no se dice que Abrahán tuviese pensamientos más sublimes sobre Dios, que el resto de los hombres (*vid.* Gén capítulos 18 y 19).

35. Tampoco Moisés comprendió muy bien que Dios lo sabe todo y que dirige las acciones de todos los hombres por un solo decreto, porque cuando Dios le dice (Éx 3, 18) que los israelitas le obedecerán, duda todavía y propone a Dios esta dificultad (Éx 6, 1): «¿Qué haré si no creen en mí y no me obedecen?». Dios, pues, se le había revelado como si no tomase parte en las acciones de los hombres ni los conociese de antemano. Da a Moisés dos señales, y le dice: «Y será si no creyesen en ti y no oyeren a voz de la señal la primera creerán a la voz de la señal la postrimera, y si no quieren creer a dos señales estas tomarás aguas del río, etc.» (Éx 4, 8).

36. Si alguien quiere pesar maduramente y sin prejuicios estas palabras de Moisés, reconocerá claramente que pensaba de Dios que es un ser que ha existido, existe y existirá siempre (y por eso se le llama Jehová, palabra que expresa en hebreo estos tres momentos de la existencia);[49] pero que nada ha enseñado sobre su naturaleza, sino que es misericordioso, benévolo y celoso ante todo, según demuestra en varios lugares el Pentateuco. Creía también que ese ser difiere de los demás seres de tal modo, que no puede ser expresado por ninguna imagen, ni ser visto, no tanto por imposibilidad misma del hecho, como por debilidad humana, y bajo la relación de poder enseñaba que sólo Dios le posee propiamente.

37. Reconoce, sin embargo, otros seres que cumplen las funciones divinas (sin duda por orden y misión que de Dios han recibido) a quienes Dios ha dado la autoridad, el derecho y el poder para dirigir las naciones, velar sobre ellas y cuidarlas, el ser a quien todos los otros tienen obligación de adorar es el Dios supremo, o para hablar como hablaban los hebreos, el Dios de los dioses. En este sentido dice en el Éxodo (5, 11): «¿Quién entre los dioses es semejante a ti, Jehová?». Y lo mismo Jetro (18, 11): «Entonces conocí Jehová más grande que todos los dioses»; es decir, me he visto obligado a reconocer con Moisés que Jehová es más fuerte y tiene un poder singular sobre todos ellos. Ahora bien;

¿Moisés ha considerado estos seres que cumplían funciones divinas como criaturas de Dios? Puede dudarse, porque nada ha dicho, que yo sepa, de su creación ni de su origen.

38. Enseña además esta doctrina en pocas palabras: el ser supremo ha hecho pasar este mundo visible (Gén 1, 2) del caos al orden y ha puesto en él los gérmenes de las cosas naturales. Tiene sobre todas las cosas un derecho y un poder soberanos; y en virtud de este poder y de este derecho ha escogido para sí la nación hebrea (Dt 10, 14-15), y cierta comarca del universo, dejando las demás naciones y las demás comarcas al cuidado de los dioses subordinados. Por eso él es el Dios de Israel, el Dios de Jerusalén (2 Par 32, 19), y los otros dioses son los dioses de las demás naciones.

39. Por esto se hallaban persuadidos los judíos de que la región que Dios había escogido para ellos exigía un culto particular muy diferente al de todos los demás pueblos, y que ni aun sufrir podía el culto de dioses extranjeros, propio exclusivamente de otras regiones. También creían que las naciones que el rey de Asiria condujo contra ellos habían sido destrozadas por los leones, a causa de la ignorancia en que estaban del culto y de los dioses de aquel país (2 Re 17, 16 y sigs.).

40. Entiende Aben Hezra que, bajo la influencia de esa opinión, dijo Jacob a sus hijos en el momento de volver a su patria que se preparasen a un nuevo culto, abandonando el de los dioses extranjeros, es decir, los dioses del país que habitaban en aquel momento (Gén 25, 2-3). Se puede citar además a David, el cual, queriendo decir a Saúl que sus persecuciones le obligaban a vivir lejos de la patria, le dijo: «Me apartas de la herencia de Dios y me desterráis hacia los dioses extranjeros» (1 Sam 26, 19).

41. Finalmente, Moisés creía que el ser supremo o Dios tenía su morada en los cielos (Dt 33, 27), opinión muy extendida entre los paganos. Si examinamos las revelaciones de Moisés, encontraremos que fueron acomodadas a sus opiniones. Creyendo a Dios lleno de las condiciones que hemos enumerado, de misericordia, bondad, etc., Dios se revela a él bajo estos atributos y conforme a esta creencia (*vid.* Éx 34, 6-7), en que se describe la aparición de Dios a Moisés, y el decálogo, 4-5).

En el relato de 33, 18, Moisés pide a Dios que le permita verle. Pero como

Moisés, según queda dicho, no tenía formada imagen alguna de Dios, y Dios no se revela (así queda demostrado) a sus profetas sino con arreglo a la disposición de su fantasía, Dios no se apareció a Moisés bajo ninguna imagen; y sucedió así porque Moisés era incapaz de formar ninguna. Los demás profetas, al contrario, declaran haber visto a Dios: Isaías, Ezequiel, Daniel,[50] etc.

43. Dios responde a Moisés:[51] «Tú no podrás ver mi rostro»; y como Moisés estaba persuadido de que Dios era visible, o al menos de que su naturaleza no le impedía serlo (de otro modo no hubiera solicitado verle), Dios añadió: «Porque ningún mortal puede vivir después de haberme visto». La razón que da, pues, para no ser visto está de acuerdo con la opinión que Moisés se había formado de su naturaleza, porque él no dice que haya contradicción en que la naturaleza divina llegue a ser visible, sino tan sólo que esto es imposible por la fragilidad del hombre.

44. Observo que Dios, para revelar a Moisés que los israelitas al adorar a su becerro se habían hecho semejantes a las otras naciones, le dice (33, 2-3) que enviará un ángel a los hebreos, es decir, un ser que ocupe su puesto, no queriendo ya seguir entre ellos; de este modo Moisés no tenía razón alguna para creer que los israelitas fuesen más queridos de Dios que los otros pueblos, entregados también a los cuidados de los ángeles. Así resulta al menos del versículo 16 de ese mismo capítulo.

45. Finalmente, como entonces se creía que Dios habitaba en el cielo, su revelación era sobre una montaña, a la que Moisés debía ascender para hablarle; precaución enteramente inútil, si hubiera sido capaz de imaginar a Dios como presente, con igual facilidad en todas partes. Resultado general: los israelitas no sabían casi nada de Dios, aun habiéndose revelado a ellos, e hicieron ver su extrema ignorancia, tributando a un becerro los mismos honores y el mismo culto con que le habían honrado algunos días antes, e imaginando que eran aquéllos los dioses que les habían sacado de Egipto.[52]

46. Y sería gran error, seguramente, imaginar que hombres acostumbrados a las supersticiones egipcias, groseros y miserables, hubiesen tenido alguna idea sana de Dios, o que Moisés les hubiese enseñado otra cosa que la manera de bien vivir, no como filósofo y por la libertad del alma, sino como legislador y por la fuerza de la ley.

47. Por tanto, la vida virtuosa, es decir, la vida verdadera, el culto y el amor de Dios, fueron para ellos una servidumbre, más bien que una verdadera libertad, una gracia y un don de Dios. Se les prescribe, en efecto, amar a Dios y observar su ley para darle así gracias por los bienes que les ha devuelto (la libertad arrebatada por los egipcios), aterrándolos con terribles amenazas si desprecian sus órdenes, y prometiéndoles, si son dóciles a ellas, una multitud de bienes. Era, como se ve, un sistema de enseñar la virtud, semejante al que emplean los padres con los hijos, privados todavía de razón. Es, pues, cierto, que ignoraban las excelencias de la virtud y la beatitud verdadera.

48. Jonás creyó escaparse de la presencia de Dios,[53] lo que prueba que él también pensaba que Dios había dejado el cuidado de las regiones exteriores a Judea a otros poderes delegados suyos. Ciertamente, nadie ha hablado mejor de Dios en el antiguo testamento, ni más conforme a la razón que Salomón, cuyas luces naturales eran superiores a las de todos los hombres de su tiempo; así, se creía superior a la ley (que efectivamente sólo estaba hecha para hombres de escasa razón y de pocas luces naturales), e hizo poco caso de las leyes que conciernen a los reyes, reducidas a tres principales (*vid.* Dt 17, 16-17), hasta el punto de violarlas abiertamente (en lo que cometió una falta y mostró una afición a la voluptad,[54] poco digna de un filósofo), y de enseñar que todos los bienes de la fortuna no son más que vanidades (*vid.* el Ece) que nada en el hombre es de más precio que el entendimiento, y que el mayor de los castigos es perderle (Prv 16, 23).

49. Volvamos a los profetas, y continuemos observando las contradicciones que se ofrecen en sus doctrinas. La diferencia de los pensamientos de Ezequiel y de Moisés ha sorprendido de tal modo a los rabinos, por quienes conservamos los libros que hoy quedan de los profetas,[55] que han dudado si conservarían el libro de Ezequiel, entre los canónicos, y así lo hubiera seguramente hecho, si un cierto Ananías no se hubiese encargado de explicarla, lo que hizo con gran celo e infinito trabajo, según se refiere en el citado libro. De qué manera lo consiguió, esto es lo que no se sabe. ¿Hizo un simple comentario, que después se ha perdido, o tuvo atrevimiento para cambiar las palabras de Ezequiel y extender sus discursos? Sea como quiera, el capítulo 18 no resulta en perfecto acuerdo con el versículo 7 del capítulo 34 del Éxodo, ni con el versículo 32 de Jeremías.

50. Samuel creía que Dios, después de haber tomado una resolución, no se arrepentía jamás de ella (*vid.* 1 Sam 15, 29). Y así dice a Saúl que, arrepentido de

su falta, quería suplicar a Dios el perdón, que Dios no cambiaría el decreto dado contra él. Al contrario, a Jeremías, le fue revelado (18, 8-10) que, aun habiendo tomado Dios un designio favorable o contrario a cualquier nación, se arrepentía de él en seguida, si antes del cumplimiento de su decreto los hombres de aquella nación cambiaban para degenerar o hacerse mejores. La doctrina de Joel es que Dios no se arrepiente sino del mal que ha hecho (2, 13).

51. Del Gén 4, 7 se deduce claramente que el hombre puede domar las tentaciones del pecado y obrar bien. En cambio Dios mismo declara a Caín (según la Escritura misma y el testimonio de Josefo) que, sin embargo, no domó jamás sus tentaciones. La misma doctrina se encuentra en el capítulo antes citado de Jeremías, porque dice que Dios se arrepiente de haber pronunciado su decreto favorable o contrario a los hombres, cuando éstos quieren cambiar sus costumbres o su manera de vivir. Éste es el principio profesado abiertamente por Pablo, de que los hombres no tienen imperio sobre las tentaciones de la carne, sino por la elección de Dios y por su gracia (*vid.* Rom 9, 10 y sigs.). Además, en 3, 5-6.19, en que atribuye a Dios la justicia, vuelve sobre sus palabras, y afirma que sólo habla así como hombre, y a causa de la fragilidad de la carne.

52. Resulta, pues, con plena evidencia de los pasajes que hemos citado, que las revelaciones de Dios han sido proporcionadas a las inteligencias y a las opiniones de los profetas, y que éstos no sólo han podido ignorar cosas que a la especulación se refieren, sin relación a la caridad y a la práctica de la vida, sino que las han ignorado efectivamente, profesando sobre tales materias opiniones contrarias. No debe, pues, buscarse en ellos el conocimiento de las cosas naturales y espirituales.

53. Afirmamos, al contrario, que no estamos obligados a creer a los profetas sino en aquellas cosas que son el objeto y el fondo de la revelación, siendo cada cual libre en todo lo demás de creer lo que le parezca. Para dar de ello un completo ejemplo, la revelación hecha a Caín nos enseña tan sólo que Dios le llamó al camino verdadero. Aquél fue el objeto y el fondo de tal revelación, y no el de hacernos conocer la libertad de la voluntad, tocando cuestiones filosóficas. Así, pues, aunque el libre albedrío está indicado en las palabras y en las razones de la advertencia dada a Caín, puede correctamente admitirse la doctrina contraria,[56] porque Dios sólo quiso que sus palabras y sus razones fuesen proporcionadas a su inteligencia.

54. Del mismo modo el objeto de la revelación hecha a Miqueas, sólo pretende enseñar a éste el resultado del combate de Achach contra Aram, y esto es lo que estamos obligados a creer. Fuera de ello, lo que contiene la relación de Miqueas nada toca a la fe, como lo que se dice del espíritu de verdad y del espíritu de mentira del ejercicio celeste, colocado a cada lado de Dios, y de otras circunstancias de la profecía, entre las cuales cada uno puede creer lo que más conforme se halle con su inteligencia.

55. Igualmente las razones en que Dios explica a Job su poder sobre todas las cosas, dando la revelación por cierta, y suponiendo que el autor del libro de Job, en lugar de hacernos su relato, no se entretiene (como han creído muchos) en engalanar sus propias ideas; esas razones, repito, deben considerarse como proporcionadas a la inteligencia de Job, y no como razones universales destinadas a convencer a todos los hombres.

56. De este modo deben también apreciarse las razones de que Cristo se sirve para convencer a los fariseos de obstinación y de ignorancia, y exhortar a sus discípulos a la verdadera vida. Claro es que Cristo acomoda sus discursos a los principios y opiniones de los que le escuchan. Por eso dice a los fariseos (Mt 11, 26): «Si Satán arroja a Satán, helo aquí dividido contra sí mismo. ¿Cómo, pues, podrá mantenerse su reino?». Quiere aquí Cristo convencer a los fariseos por sus mismos principios, y no enseñarnos que hay demonios y un reino de demonios. También dice a sus discípulos (Mt 18, 10): «Tened cuidado de no despreciar uno solo de estos pequeños, porque yo os digo que sus ángeles están en el cielo». Cristo tiene en este pasaje por objeto enseñar a sus discípulos a no ser soberbios, a no despreciar a nadie; pero no ninguna de las cosas que añade a este consejo, para convencerlos mejor.

57. De igual modo absolutamente entiendo la doctrina de los apóstoles sin que crea necesario insistir más sobre este punto, porque si quisiese citar todos los lugares de la Escritura que han sido escritos en atención al hombre y para ponerse a su alcance, y que no pueden aceptarse como doctrina revelada, sin grave daño para la filosofía, habría de apartarme mucho de la brevedad que me he propuesto. Básteme haber citado algunos de ellos y haber tocado los puntos más generales; la curiosidad del lector hará lo restante.

58. Los dos capítulos precedentes sobre los profetas y las profecías se hallan estrechamente unidos al objeto fundamental de este *Tratado*, que es separar la

filosofía de la teología; pero no habiéndose discutido esta cuestión hasta el presente sino de un modo muy general, quiero todavía indagar si el don de profecía ha sido exclusivamente propio de los hebreos, o si les ha sido común con las demás naciones, y qué debe pensarse de la vocación de los mismos hebreos. Éste es el objeto del capítulo siguiente.

---

35 Éx 3, 12.

36 Is 38, 7 y sigs., 22.

37 Dt 18, versículo último.

38 1 Sam 24, 24 y sigs.

39 1 Re 22, 19 y sigs.

40 2 Sam 24, 1 y sigs.

41 Gén 4, 5 y sigs.

42 Is 8 y Ez 1.

43 2 Re 2, 16 y sigs.

44 Jos 10, 12 y sigs.

45 Is 38, 8.

46 Gén 3, 8 y sigs.

47 Gén 4, 9 y sigs.

48 Gén 31, 29.

49 Éx 3, 14. En virtud de estas excelencias del nombre, Jehová era inefable, es decir, no podía ser pronunciado ni escrito sino con ritos determinados y en circunstancias dadas. Las traducciones judías de la Biblia lo sustituyen con una A. y dicen así: «Y habló A.», etc.

50 Is 6; Ez 1; Dan 7.

51 Éx 33, 20.

52 Éx 32, 1 y sigs.

53 Jon 1, 2.

54 La Academia Española no ha admitido hasta ahora la palabra que adopto; pero en mi sentir expresa un concepto diferente al de *voluptuosidad*, concepto menos sensual que este, cuya traducción exacta al latín es más bien *cupido* que *voluptas*, cuya primitiva acepción es *placer honesto o inhonesto. (N. del T.)*

55 *Vid. Tratado del sábado*, cap. 1, pliego 13, pág. 2.

56 EIP32 y E2P48A.

CAPÍTULO III

DE LA VOCACIÓN DE LOS HEBREOS Y DE SI EL DON DE LA PROFECÍA LES HA SIDO PECULIAR

1. La verdadera felicidad, la beatitud consiste sólo en el goce del bien y no en la gloria de que disfruta un hombre con exclusión de todos los restantes. Si alguno se juzga más feliz porque tiene privilegios de que están privados sus semejantes y porque se vio más favorecido de la fortuna, ignora la verdadera felicidad, la beatitud; y si la alegría que experimenta no es una alegría pueril, no será otra cosa que un sentimiento de envidia y un mal corazón.

2. Por ejemplo: sólo en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad consiste la felicidad real y la beatitud del hombre; pero no en que unos hombres sean más sabios que los otros, ni en que éstos estén privados del conocimiento de lo verdadero, porque esta ignorancia ni aumenta la sabiduría ni añade nada a la felicidad de aquéllos. El que se regocija de su superioridad sobre otro, se goza con su mal, es envidioso, es mezquino y no conoce la verdadera sabiduría ni la vida verdadera, ni la serenidad del alma, que es su fruto.

3. Cuando la Escritura, para exhortar a los hebreos a la sabiduría, dice que Dios los ha escogido entre todas las naciones (Dt 10, 15), que es su aliado y no el de otros pueblos (Dt 4, 4-7), que a ellos solos ha dado leyes justas (4, 8), que sólo por ellos se ha dejado conocer con exclusión de todos los demás pueblos (4, 32 y sigs.), debe creerse que Dios se puso al alcance de los hebreos y que éstos, como se ha explicado ya en el capítulo precedente y confirma el testimonio mismo de

Moisés (Dt 9, 6), no conocían la beatitud verdadera.

4. Porque no hubiesen sido menos felices si Dios hubiese llamado a la salvación a todos los hombres de la tierra, y por ser igualmente favorable a los demás pueblos no les hubiese sido menos propicio, ni sus leyes hubiesen sido menos justas, ni ellos menos sabios, ni los milagros de Dios menor testimonio de su omnipotencia, si los hubiera empleado también en favor de las demás naciones; y en fin, los hebreos hubieran estado igualmente obligados a adorar a Dios, si Dios hubiese distribuido igualmente estos dones entre todos los hombres.

5. Del mismo modo, cuando Dios dice a Salomón (1 Re 3, 11), que «después de él (Dios) nadie tan sabio como él», no es esto otra cosa que una manera de hablar que significa una portentosa sabiduría, y sea como quiera, no debe creerse que Dios haya prometido a Salomón para su mayor felicidad no dar en el porvenir a nadie una sabiduría como la suya. ¿En qué podía aumentar esta promesa la inteligencia de Salomón, y cómo este sabio rey no habría de dar gracias a Dios por tan gran beneficio, aunque Dios le hubiera dicho que lo concedería a todos los hombres?

6. Al afirmar que Moisés, en los pasajes del Pentateuco anteriormente citados, ha querido ponerse al alcance de los hebreos, no pretendo negar que esas leyes del Pentateuco hayan sido dictadas por Dios a los hebreos, que Dios sólo haya hablado a este pueblo, y en fin, que los hebreos hayan sido testigos de todos esos prodigios que no han conocido otras naciones; quiero decir solamente que Moisés ha adoptado este tono y se ha servido de estas razones para advertir a los hebreos, según la cultura infantil de su espíritu, que debían unirse más fuertemente al culto de Dios; y en fin, he querido demostrar que el pueblo judío no ha sobresalido por su ciencia ni por su piedad, sino por otro carácter distinto, y (para poner mi lenguaje, como la Escritura, de acuerdo con las ideas de los hebreos) que, a pesar de las frecuentes revelaciones que Dios le ha hecho, no ha sido escogido para la vida verdadera y las especulaciones sublimes, sino para otro fin muy diferente. ¿Cuál fue éste? Es lo que trataré de examinar en seguida.

7. Pero antes de entrar en materia, quiero explicar en pocas palabras lo que entiendo de ahora en adelante por gobierno de Dios, socorro interno y externo de Dios, elección de Dios, y, en fin, lo que se llama fortuna. Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable de la naturaleza o el encadenamiento de las cosas naturales.

8. Hemos dicho antes y hemos demostrado en otro lugar,[57] que las leyes universales de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo se hace y todo se determina, no son otra cosa que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas, en que va siempre envuelta la necesidad absoluta.[58] Por consiguiente, decir que todo se hace por las leyes de la naturaleza o por decreto y gobierno de Dios es decir, exactamente, la misma cosa.

9. Además, como el poder de las cosas naturales no es sino la potencia de Dios, por quien todo se hace y se determina, dedúcese que todos los medios de que se sirve el hombre, que es también una parte de la naturaleza, para conservar su ser, y todos los que le presta la naturaleza sin esfuerzo alguno, no son más que un don del poder divino, considerado en acción por medio de la naturaleza humana o por los objetos colocados fuera de esa misma naturaleza.[59] Por lo tanto, podemos llamar muy bien socorro interno de Dios todo cuanto hace la naturaleza humana por su solo poder, y en vista de su conservación, y socorro externo todo lo provechoso que ocurre al hombre por medio de las causas exteriores.

10. Con ayuda de estos principios es fácil explicar lo que se entiende por elección divina. No haciendo nadie nada, sino según el orden predeterminado de la naturaleza, es decir, según el decreto y el gobierno de Dios, síguese de ello que nadie puede escogerse una particular manera de vivir, ni en general hacer nada sin una particular vocación de Dios, que le escoge para este objeto con exclusión de los restantes.

11. Finalmente, por fortuna, no entiendo otra cosa que la dirección de Dios cuando se ocupa por causas externas e impensadas de las cosas humanas. Esclarecidas estas frases, volvamos a nuestro objeto para ver en qué sentido se dice que la nación hebrea ha sido escogida por Dios, con preferencia a todas.

12. Para llegar a esta conclusión comienzo afirmando como principio que los objetos que podemos desear honradamente se refieren a estos tres fundamentales: conocer las cosas por sus causas primeras; domar nuestras pasiones y adquirir la costumbre de la virtud; vivir en seguridad y con buena salud. Los medios que directamente sirven para alcanzar los dos primeros bienes, y que pueden ser considerados como sus causas próximas eficientes, van contenidos en la naturaleza humana, de tal suerte, que su adquisición depende principalmente de nuestro poder, quiero decir, de las leyes de nuestra naturaleza; por esta razón, es claro que estos bienes no son propios de pueblo alguno, sino

que son comunes a todo el género humano, a menos de imaginar que la naturaleza produjo en otro tiempo diferentes especies de hombres.

13. Pero lo que respecta a los medios de vivir en seguridad y de conservar la salud del cuerpo es cuestión de la naturaleza exterior, por depender estos medios sobre todo de la dirección de las causas segundas (que ignoramos); de modo que bajo esta relación el hombre sabio y el insensato pueden ser igualmente felices o desgraciados. Sin embargo, la conducta del hombre y su vigilancia ayudan mucho a la seguridad de la vida y pueden preservarle de los ataques de sus semejantes y de los demás seres.

14. Para esto, el medio más seguro que aconsejan la razón y la experiencia es formar una sociedad fundada sobre leyes y establecerse en una región determinada, en que todas las fuerzas individuales se reúnen como en un solo cuerpo. ¡Y no hace falta poco genio y poca vigilancia para formar y mantener una sociedad! Por esto ofrecerá tanta más seguridad y será tanto más duradera y menos expuesta a los golpes de la fortuna, cuanto más sabios y prudentes sean los hombres que se han fundado y dirigido; en tanto que una sociedad establecida por hombres de naturaleza grosera depende de la casualidad en todas sus partes y carece de solidez alguna.

15. Si subsiste durante largo tiempo, lo debe no a la suya, sino a otras fuerzas; si salva grandes peligros y todas sus empresas resultan felizmente, le será imposible no admirar, no adorar el poder de Dios (hablo aquí de Dios en tanto que obra por causas exteriores ocultas y no por la naturaleza humana y por el alma), porque al fin y al cabo es inesperado lo que sucede, y el ir más allá de sus esperanzas puede muy bien ser tenido por un milagro.

16. Las naciones no se distinguen, pues, unas de otras sino por el género de sociedad que une a los ciudadanos y por las leyes bajo las cuales viven. Si, pues, la nación hebraica ha sido elegida por Dios, no quiere decir esto que se haya distinguido de las demás por la inteligencia o por la tranquilidad de su alma, sino más bien por una cierta forma de sociedad y por la fortuna que ha tenido en hacer numerosas conquistas y conservarlas durante una larga serie de años.

17. Así resulta claramente demostrado de la Escritura misma: basta pasar una mirada sobre ella para comprender que los hebreos no han llevado ventaja a las demás naciones, sino en cuanto al feliz resultado de sus empresas, en todo lo que

se refiere a la vida y a los grandes peligros que han salvado con el socorro exterior de Dios; pero por lo demás han sido iguales todos los pueblos del universo, y Dios se ha mostrado a todos igualmente propicio.

18. Cierto que bajo la relación de inteligencia no han conseguido, según hemos visto en el capítulo presente, sino ideas muy vulgares sobre Dios y la naturaleza; no es, pues, en esto en lo que ha sido el pueblo elegido. Tampoco por la virtud y la práctica de la vida verdadera, porque, aparte de un pequeño número de excepciones, no han hecho más los otros pueblos.

19. Su carácter de pueblo escogido de Dios y su vocación proceden, repito, del éxito temporal de su imperio y de las ventajas materiales de que gozaron. No encuentro que Dios prometiera otra cosa a los patriarcas o a sus sucesores.[60] En la ley misma no se encuentra otro premio a la obediencia que la continuación de la prosperidad del imperio y otros privilegios de esta especie y todo el castigo de su obstinación, de su desobediencia al pacto fundamental, es la ruina del imperio y los mayores males temporales.

20. No debe causar esto sorpresa, porque el fin de toda sociedad, de todo gobierno, es la seguridad y la comodidad de la vida. (Creo haberlo hecho así comprender, pero lo demostraremos más claramente en la continuación de este *Tratado.*) Es un hecho que el estado no puede mantenerse sino por leyes que obliguen a todos los ciudadanos; y cuando se supone que los miembros de una sociedad se apartan de los lazos de la ley, se supone la sociedad disuelta y el orden destruido.

21. Todo lo que ha podido ofrecerse a los hebreos como premio de su constante obediencia a las leyes es, pues, la seguridad[61] y las demás ventajas de la vida, y como castigo de su endurecimiento en el mal, la ruina de su imperio y los males que son su consecuencia, sin hablar de los azotes particulares de que debían ser víctimas después de su dispersión. No es todavía lugar oportuno para tratar esta materia.

22. Sólo añadiré que las leyes del antiguo testamento no han sido reveladas ni establecidas sino para los judíos, porque no habiéndoles elegido Dios sino para formar una sociedad particular y un imperio, era preciso que tuviesen leyes particulares. En cuanto a las demás naciones, no estoy cierto de que Dios les haya dado leyes especiales, ni se haya manifestado a sus legisladores como a los

profetas hebreos; quiero decir, bajo los mismos atributos que éstos lo representaban, aunque la Escritura enseña que esas naciones tenían también un imperio y leyes que habían recibido del socorro externo de Dios.

23. Bástame, para demostrarlo, citar dos pasajes de los libros santos. Se lee en el Génesis (14, 18-20) que Melquisedec fue rey de Jerusalén y pontífice de Dios altísimo, y que bendijo a Abrahán por el derecho que le daba el pontificado (Núm 6, 23); y en fin, que Abrahán, amado de Dios, pagó a este pontífice el diezmo de su botín.

24. Lo cual demuestra claramente que Dios, antes de la fundación del pueblo de Israel, había establecido reyes y pontífices en Jerusalén, a los cuales había dado ritos y leyes. Si las dio de una manera profética, repito que no puedo decirlo. Me inclino, sin embargo, a creer que Abrahán mientras vivió en aquella comarca observó religiosamente las leyes, porque aunque no parece que Dios le hubiese dado ningunas particulares, se dice (Gén 26, 5) que guardó los preceptos, el culto, las instituciones y las leyes de Dios, lo que, sin duda, debe entenderse de los preceptos del culto, de las instituciones y de las leyes del rey Melquisedec.

25. Como segundo pasaje pueden leerse los reproches que Malaquías dirige a los judíos (1, 10-11): «¿Quién también en vosotros cerrará puertas y no alumbrará mi ara en balde? Yo prefiero no regocijarme de vuestra mano porque desde oriente del sol hasta su poniente mi nombre grande en las gentes y en todo lugar perfumes allegados a mi nombre y presentes limpios, porque mi nombre es alto entre los pueblos, dijo Dios de Sabaoth». No pudiéndose aplicar estas palabras sino al presente, al menos que se quiera torturar su sentido, se sigue que los judíos no eran más queridos a Dios en aquel tiempo que las demás naciones; que Dios se manifestaba a éstas por más milagros que a los judíos, que conquistaron una gran parte de su reino antes de haber visto uno solo; y, en fin, que tenían ritos y ceremonias que los hacían agradables a Dios.

26. No quiero extenderme más sobre este tema; basta para el objeto que me propongo haber mostrado que la elección de los judíos no se refiere sino a las ventajas temporales y a la libertad del cuerpo, es decir, a su imperio, a los medios que emplearon para establecerlo y a las leyes que eran necesarias a este establecimiento, después de haber explicado cómo esas leyes fueron reveladas y cómo por lo demás y en lo que se refiere a la verdadera felicidad del hombre, los judíos no tuvieron ventaja alguna sobre los demás pueblos.

27. Cuando se dice en la Escritura (Dt 4, 7) que ninguna nación tiene sus dioses tan cerca de sí como los judíos, esto sólo debe entenderse de su imperio y de los milagros tan numerosos que se cumplen en aquella época, puesto que acabamos de ver que en cuanto a inteligencia y virtud o beatitud, Dios es igualmente propicio a todos los hombres, según demuestra la Escritura.

28. Dice el salmo 145, 18: «Cercano Dios de todos los que le llaman, y de todos los que le llaman con verdad». En otro lugar del mismo salmo (versículo 9), dice: «Bueno para todos y sus piedades sobre sus obras». En el salmo 33 (versículo 1) se indica claramente que Dios ha dado a todos los hombres la misma inteligencia: «Forma su corazón de la misma manera». Ya se sabe que el corazón significaba entre los hebreos el asiento del alma y de la inteligencia.

29. Es evidente, según Job (28, 28), que Dios ha dado la misma ley a todo el género humano, a saber: la de adorar a Dios y abstenerse de acciones malas haciendo el bien; por eso Job, aunque gentil, fue particularmente agradable a Dios al exceder a los demás hombres en piedad y religión. La historia de Jonás (4, 2) nos enseña más claramente que Dios es propicio, no sólo a los judíos, sino a todos los pueblos; y que misericordioso, indulgente y lleno de bondad para todos los hombres, se arrepiente hasta del mal que les causa. «Yo había resuelto, dice Jonás, huir a Tarso porque sabía (por las palabras de Moisés: Éx 34, 6) que sois su Dios propicio y misericordioso», etc., y por consiguiente, que perdonarais a los ninivitas.

30. Concluyamos, pues (ya que Dios es igualmente propicio a todos los hombres, y los hebreos sólo han sido sus elegidos relativamente a la sociedad que han formado y a su imperio), que un judío, considerado fuera de la sociedad y del imperio judío, ni poseía ningún don especial, ni ofrecía con un gentil diferencia alguna.

31. Y puesto que está ya averiguado que Dios es igualmente bueno y misericordioso para todos los hombres y que la misión de los profetas fue menos dar leyes a su patria que enseñar a los hombres la verdadera virtud, se deduce que cada nación ha tenido sus profetas y que, por tanto, este don no ha sido propio de los judíos. Hállase este punto igualmente confirmado en todas las historias, tanto sagradas como profanas; y poco importa que el antiguo testamento no diga de las demás naciones que tuvieron tantos profetas como la judía, ni hable expresamente de ningún profeta gentil enviado por Dios a otros

pueblos, porque los hebreos han querido tan sólo escribir su historia y no la de otras sociedades.

32. Basta que encontremos en el antiguo testamento que hombres incircuncisos han profetizado; entre ellos, Noé, Chanoc, Abimelec, Balaam, etc.: y que profetas hebreos han sido enviados por Dios, no sólo a los de su nación, sino a otras naciones extranjeras. Ezequiel profetizó a todos los pueblos entonces conocidos; Abdías a los idumeos, y Jonás fue, sobre todo, el profeta de los ninivitas.

33. Isaías deplora y predice las calamidades y celebra el restablecimiento, no sólo de Israel, sino de otras naciones: «Por tanto, lloraré con lloro Gaza vid de Sibamah» (16, 9), etc. Y el mismo profeta anuncia las calamidades de los egipcios y después su renacimiento (19, 19-21.25); les hace conocer que Dios les enviará un salvador, que se revelará a ellos, y a quien honrarán con sacrificios y presentes; y en fin, llama a esta nación «pueblo de Egipto, bendito de Dios»; cosas todas que me parecen muy dignas de ser notadas.

34. Jeremías no es sólo profeta de los hebreos, sino de todas las naciones (5, 5) porque deplora las calamidades de las naciones extranjeras y profetiza su salvación de este modo (48, 31) refiriéndose a los moabitas: «Por tanto sobre Moab aullaré; mi corazón se estremece a causa de Moab», etc. Después predice el renacimiento de los moabitas y el de los egipcios, los ammonitas y los elamitas.

35. Está, pues, fuera de duda que las demás naciones han tenido como los judíos sus profetas; que han hablado para ellas y para los judíos, aunque la Escritura no menciona más que a Balaam, a quien fue revelado el porvenir de los judíos y de las demás naciones. No debe creerse que Balaam profetizase sólo en esta ocasión en que la Escritura habla, porque resulta de su relato mismo que se había distinguido antes de esta época por el don de profecía y otras condiciones extraordinarias. Cuando Balak le hizo venir, le dijo: «Yo sé que al que bendijeres bendito, y al que maldijeses maldito» (Núm 22, 6). Balaam tenía, pues, la misma virtud de que habla el Génesis y que Dios había dado a Abrahán (12, 13).

36. Respondió Balaam, según el uso de los profetas, a los enviados, que permaneciesen con él hasta que Dios le hubiese revelado su voluntad. Cuando profetizaba, es decir, cuando interpretaba la voluntad de Dios, he aquí lo que

decía ordinariamente de sí mismo: «La voz de aquel que escucha la palabra de Dios, que conoce la ciencia (es decir, la inteligencia o presciencia) del Altísimo, que ve cara a cara al Todopoderoso, que cae a tierra, pero que tiene los ojos abiertos» (Núm 24, 4.16), etc. Después de haber bendecido a los hebreos, según su costumbre, por orden de Dios, comenzó a profetizar a las demás naciones y a anunciarles su porvenir (Núm 24, 17 y sigs.).

37. Todo lo cual prueba suficientemente que Balaam había sido profeta toda su vida, o al menos que muchas veces había profetizado; y es preciso notar también que poseía aquellas cualidades morales de que nacía la certidumbre de los profetas en la verdad de sus predicciones, quiero decir, un alma inclinada únicamente a la verdad y al bien, no maldiciendo ni bendiciendo nunca según su capricho, como Balak imaginaba, sino según las órdenes de Dios. Por eso responde a Balak en estos términos: «Si diese a mí Balak llenura de su casa de oro y plata no podré propasar a dicho de A. para hacer buena o mala una cosa; con lo que hablare A. a él hablaré (Núm 24, 13.22.18).

38. Si Dios se irritó contra Balaam,[62] durante su camino, lo mismo sucedió a Moisés yendo a Egipto, por orden del mismo Dios (Éx 4, 24). Si profetizaba por dinero, también Samuel lo tomaba (1 Sam 9, 2-8), y en fin, si tuvo algunas debilidades (*vid*. sobre esto, 2 Pe 2, 15-16; Jds 11), pueden aplicársele aquellas palabras de la Escritura (Ece 7, 20): «No hay hombre tan justo, que obrando siempre bien, no peque jamás». Y necesario es creer que sus palabras tenían gran autoridad ante Dios, y que su potestad de maldecir era muy fuerte, puesto que la Escritura dice tan a menudo, en testimonio de la misericordia de Dios para los israelitas, que rehusó escuchar a Balaam y cambió en bendición su maldición,[63] de donde se sigue que Balaam debía ser muy agradable a Dios, y es sabido que nada valen para él las palabras y maldiciones de los impíos.

39. Así, pues, si Balaam ha sido un verdadero profeta y Josué le llama nada menos que «augur y adivino» (3, 20), es preciso tomar esta palabra en buen sentido, y que los hombres que se llamaban entre los gentiles adivinos y augures, hayan sido verdaderos profetas y los que la Escritura acusa y condena falsos adivinos que engañaban a los gentiles, como los profetas falsos engañaban a los judíos. Así resulta de otras narraciones de la Escritura misma, debiendo nosotros afirmar, por conclusión, que el don de profecía, como antes indicaba, no era propio de los judíos, sino común a todas las naciones.

40. Los fariseos, al contrario, entienden que el don de profecía estuvo reservado exclusivamente a su pueblo; y explican el conocimiento del porvenir que han tenido las demás naciones por no sé qué virtud diabólica. ¡Qué no inventará el espíritu de superstición! Su demostración principal, sacada del antiguo testamento, es este pasaje del Éxodo (33, 16) en que Moisés dice a Dios: «¿Y en qué será sabido aquí que hallé gracia en tus ojos yo y tu pueblo? ¿Salvo en tu andar con nos y seremos apartados yo y tu pueblo de todos los demás pueblos que sobre la haz de la tierra?».

41. De aquí quieren deducir que Moisés pidió a Dios que fuese presente a su pueblo y manifestándose a él por revelaciones proféticas, no concediese esta merced a otra nación alguna. ¿Pero no sería extraño que Moisés envidiara a otras naciones la presencia de Dios y se atreviera a dirigirle semejante ruego? He aquí la explicación verdadera: viendo Moisés la volubilidad de su pueblo y el revuelto espíritu que le animaba, juzgó que su empresa no saldría adelante sin grandes milagros y particulares señales del socorro externo de Dios, y hasta que los judíos, privados de este socorro, no podrían escapar a una destrucción cierta. Imploró, pues, el socorro de Dios, a fin de que los judíos no pudiesen dudar que le debían su conservación, y le dijo: «Señor, si ahora hallé gracia en tus ojos, A. ande ahora en medio de nosotros, A.; que, duro de cerviz el pueblo», etc. (34, 9).

42. La ciega obstinación de los judíos fue, como se ve, la razón que le determinó a invocar el socorro externo de Dios, y esto se ve más claramente todavía en el capítulo siguiente: Dios responde (versículo 20): «He aquí que yo hago con vosotros una alianza y cumpliré delante de vosotros cosas no hechas sobre la tierra ni en las demás naciones». No se trata, pues, para Moisés, según ya dejo explicado, sino de la sola elección de los judíos, ni pide a Dios ninguna otra cosa.

43. Encuentro en la epístola de Pablo a los romanos otro texto, que hace sobre mí alguna impresión, porque Pablo parece adoptar en él una doctrina opuesta a la mía: «¿Cuál es la superioridad del hebreo? ¿Cuál es la utilidad de la circuncisión? Son grandes de todas maneras, y ante todo porque la palabra de Dios les ha sido encomendada» (Rom 3, 2). Pero examinando con cuidado la intención de Pablo en este pasaje, no se encuentra nada contrario a nuestra doctrina; al contrario, hay entre ambas un perfecto acuerdo, porque dice en el mismo capítulo (versículo 29) que Dios es el Dios de los judíos y de los gentiles, y en el capítulo 2, 25-26, se expresa de este modo: «Si el circunciso falta a la ley,

la circuncisión se convertirá en prepucio, y si el incircunciso guarda los preceptos de la ley, su prepucio se convertirá en circuncisión».

44. Más adelante (9, 3) dice que «todos los hombres, gentiles como judíos, están en pecado, y que no puede haber pecado donde no hay un mandamiento y una ley». Es consecuencia evidente de este pasaje que la ley ha sido revelada a todos los hombres sin excepción (como hemos demostrado ya por el capítulo 28 de Job), y que todos han vivido bajo su imperio. Hablo de la ley que únicamente se refiere a la práctica de la virtud, y no de la establecida para cada imperio y apropiada al genio de cada nación.

45. He aquí la conclusión en que Pablo termina: «Siendo Dios el Dios de todas las naciones, propicio igualmente a todos los hombres, y habiendo todos los hombres recibido la ley y pecado contra ella, Dios envía su Cristo a todos ellos para libertarlos de la servidumbre de la ley y hacerles practicar el bien, no por orden de la ley, sino por una resolución inquebrantable de su alma» (Rom 3, 21 y sigs.). La doctrina de Pablo concuerda, pues, a maravilla con la nuestra.

46. Cuando dice que sólo los judíos han tenido el depósito de las palabras de Dios, debe entenderse, o que estas palabras de Dios sólo habían sido escritas entre los judíos, no conociendo las otras naciones sino mentalmente y por una revelación interior o bien que Pablo, que no tiene otro objeto en este lugar sino rechazar las objeciones de los judíos, se pone a su alcance y se acomoda a las opiniones de la época, fiel a la costumbre que había tomado hablando de las cosas que había visto y oído, de ser griego con los griegos y judío con los judíos.

47. Sólo nos falta responder algunas otras razones que dan los fariseos para convencerse ellos mismos de que la elección de los judíos ha sido eterna y no temporal y relativa al establecimiento en su imperio. Vemos, dicen, a los judíos dispersos desde la ruina de su imperio en mil lugares distintos y durante tantos siglos rechazados de las demás naciones, que se conservan y viven todavía, lo que no ha sucedido nunca a ningún pueblo, y además la santa Escritura nos enseña en varios lugares que Dios ha hecho del pueblo judío su pueblo elegido por toda una eternidad, de donde resulta que, a pesar de la destrucción de su imperio, sigue siendo el pueblo de Dios.

48. He aquí los pasajes que demuestran más claramente, según ellos, esta elección eterna: 1) Jer 21, 35-36, en que este profeta declara[64] que el pueblo de

Israel será eternamente el pueblo de Dios, y compara esta elección divina al orden de los cielos y de toda la naturaleza; 2) Ez 20, 32 parece asegurar que aun cuando los judíos renunciaran al culto del Señor, Dios no dejaría de sacarlos de las regiones en que se hallen dispersos para conducirlos al desierto de los pueblos, como condujo a sus padres a los desiertos de Egipto, y que entonces, después de haberlos separado de los rebeldes y los débiles, les hará subir sobre la montaña de su santidad, en que le servirá toda la casa de Israel.

49. Aparte de estos dos pasajes, los fariseos aducen algunos otros del mismo género, pero creo responder suficientemente a todos, explicando los dos que acabo de citar, cosa que no ha de serme muy difícil. Es claro, en efecto, por la Escritura misma, que Dios eligió a los hebreos, no para siempre, sino en las mismas condiciones en que eligiera antes a los cananeos, que tenían también sus pontífices, como hemos demostrado, y prestaban a Dios su homenaje religioso, y a quienes rechazó Dios al verlos hundidos en el lujo, los deleites y la idolatría.

50. Por esto Moisés, en el Levítico (18, 27), advirtió a su pueblo no se manchase con incestos, como habían hecho los cananeos, por miedo de que la tierra no los arrojase de sí como antes había sucedido con las naciones que habitaban aquellas comarcas. En otro lugar los amenaza en los términos más categóricos con una total ruina (Dt 19, 19-20): «Yo os aseguro hoy que pereceréis como las naciones que Dios ha hecho perecer delante de vosotros». Se encuentra en la ley una multitud de pasajes análogos que evidentemente indican que la elección de los hebreos nada tenía de absoluta ni de eterna.

51. Si, pues, los profetas han predicho una alianza nueva y eterna, alianza de amor, de conocimiento y de gracia, fácil es demostrar que sólo se refiere a los justos; y así hemos visto en el capítulo de Ezequiel antes citado, que Dios los separará de los débiles y los rebeldes;[65] y así dice Sofonías claramente (3, 12-13), que Dios destruirá a los soberbios y salvará a los pobres; por lo cual, siendo esta elección de los pobres el premio de la virtud verdadera, no hay razón ninguna para creer que se prometa solamente a los justos de Israel, con exclusión de todos los demás justos, sino que debe pensarse al contrario, que los profetas de los gentiles (ya hemos demostrado que todas las naciones tuvieron profetas) la han prometido igualmente a los fieles de su país y los han consolado con esta esperanza.

52. Así, pues, ya que la alianza eterna de conocimiento y de amor es una alianza

universal, según se deduce, del modo más claro del mundo, de Sofonías (3, 10-11), no hay por qué establecer diferencias bajo este aspecto entre los judíos y los gentiles, ni admitir, por consiguiente, ninguna otra elección particular del pueblo hebreo. Si los profetas han hablado de esta elección, dependiente únicamente de la virtud, mezclando con ella muchas cosas respecto a los sacrificios y otras ceremonias, como el restablecimiento del templo y de Jerusalén, es porque hablaban como profetas (cuya costumbre era envolver las cosas espirituales con estas imágenes) con ánimo de indicar al mismo tiempo a los judíos, de quienes eran especialmente profetas, que su templo debía ser restablecido y levantado su imperio bajo el reino de Ciro.

53. No deben, pues, imaginar hoy los judíos que tienen ventaja alguna sobre el resto de las naciones. En cuanto a su larga dispersión, nada tiene de sorprendente que hayan subsistido tanto tiempo, si se considera que se han hallado separados de los demás pueblos, atrayéndose su odio, no solamente por costumbres enteramente contrarias, sino por el signo de la circuncisión que religiosamente observaron. Ahora bien, que el odio de las naciones haya sido un principio de conservación para los judíos es cosa que enseña la experiencia.

54. Habiéndoles obligado en otro tiempo un rey de España a abandonar su reino o a profesar la religión católica, hubo una infinidad que tomaron este último partido; y como al hacerse cristianos se hacían capaces de todos los privilegios de los demás ciudadanos y dignos de todos sus honores, se confundieron tanto con los españoles, que hoy no queda de ellos ni huella ni recuerdo. Al contrario ha sucedido en Portugal, porque, forzados a abrazar el cristianismo sin ser admitidos a las dignidades y privilegios del estado, han subsistido siempre, aunque conversos, en un estado de aislamiento, con relación a los demás portugueses.

55. Respecto al signo de la circuncisión, me parece que tiene en esto tan gran importancia, que se cree capaz de ser por sí solo el principio de conservación del pueblo judío. Y añadiré más: si el espíritu de religión no afeminase sus almas, estoy convencido de que, presentándose una ocasión favorable, podrían los judíos (tan variables son las cosas humanas) reconstruir su imperio y ser objeto de este modo de una segunda elección de Dios.

56. Tenemos un ejemplo sorprendente de la influencia que puede ofrecer el signo de que hablo en los chinos, que hicieron, como se sabe, cuestión religiosa

el dejarse crecer una trenza de cabello sobre la cabeza para distinguirse de las demás naciones; y esto los ha distinguido hace tantos miles de años, que no hay pueblo que los iguale en antigüedad. Sin embargo, no han conservado siempre su imperio, sino que lo han recobrado siempre, después de haberlo perdido, cuando las riquezas y las delicias del país habían comenzado a debilitar a los tártaros.

57. Por lo demás, si alguno insiste en creer por tal o cual razón que la elección de los judíos es una elección eterna, no pienso contradecirle, siempre que llegue a confesar que esta elección, larga o corta, como quiera que sea, en tanto que es particular a los judíos, no atiende sino a las ventajas temporales y al establecimiento de su imperio (puesto que sólo en este punto se distinguen unas de otras las naciones), siendo todas iguales respecto a la inteligencia y la virtud verdaderas, no teniendo Dios sobre este punto ninguna clase de preferencia, ni elección o distinción para nadie.

---

57 Se refiere a la *Ética* comenzada ya en esta fecha; de otro modo serían de imposible inteligencia estas palabras de Spinoza. *(N. del T.)*

58 E1P33S1 y S2.

59 EP6, P48, P49 y P49S.

60 *Vid*. Notas marginales, nota 5.

61 *Vid.* Notas marginales, nota 6.

62 Núm 22, 22 y sigs.

63 *Vid.* Dt 23, 6; Jos 34, 10; Neh 13, 2.

64 *Confirm*. 33, 25-26.

65 Ez 20, 38.

CAPÍTULO IV

DE LA LEY DIVINA

1. El nombre de ley, tomado de una manera absoluta, significa aquello que impone una manera de obrar fija y determinada a un individuo cualquiera, a todos los individuos de la misma especie o solamente a algunos. La ley depende de una necesidad natural si resulta necesariamente de la naturaleza misma o de la definición de las cosas; de la voluntad de los hombres, si los hombres la establecen para comodidad y seguridad de la vida, o por otras razones semejantes: en este último caso constituye propiamente el derecho.

2. Por ejemplo, la ley de que todo cuerpo que choca con otro más pequeño pierde en su propio movimiento lo que de él comunica al otro, es una ley universal de los cuerpos que resulta necesariamente de su naturaleza, como es también una ley fundada en la necesidad de la naturaleza humana, la ley de que el recuerdo de un objeto trae al alma otro objeto semejante, o que ha percibido al mismo tiempo que el primero. Cuando los hombres ceden, o se ven obligados a ceder una parte de su derecho natural, y se imponen un género de vida determinado, esto depende de la voluntad humana.

3. Y aunque plenamente que todas las cosas de la naturaleza, sin excepción, están determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de un modo dado,[66] hay dos razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen del arbitrio de los hombres: 1) el hombre, como parte de la naturaleza, constituye una parte de su poder. Por consiguiente, todo lo que resulte necesariamente de la

naturaleza humana, es decir, de la naturaleza, en tanto que se la concibe determinada en la naturaleza humana, resulta, aunque necesariamente del poder del hombre, de modo que puede decirse con un excelente sentido, que el establecimiento de las leyes de esta especie depende de su capricho. Dependen en efecto de su poder, en cuanto la naturaleza humana, en tanto que percibe las cosas como verdaderas o falsas, puede comprenderse claramente, abstracción hecha de esas leyes, mientras que es ininteligible, sin aquellas otras necesarias que hemos definido antes.

4. 2) Dije que estas leyes dependían de la voluntad humana, porque las cosas deben explicarse y definirse por sus causas propias, y la consideración de la necesidad en general y del encadenamiento de las causas no puede servirnos de nada para formar y enlazar nuestros pensamientos respecto a las cosas particulares. Añado que ignoramos absolutamente la coordinación verdadera y el encadenamiento real de las cosas, y por consiguiente que es mejor y hasta indispensable para el uso de la vida, considerar las cosas, no como necesarias sino como posibles. No diré más sobre la ley, examinada de un modo absoluto.

5. Pero como esta palabra *ley* parece haber sido aplicada a las cosas naturales por extensión, y no se entiende comúnmente por ley otra cosa que un mandamiento que los hombres pueden cumplir o descuidar, porque se limita a encerrar el poder humano en límites que puedan franquearse sin imponer nada que exceda a las fuerzas del hombre, parece necesario definir la ley en otro sentido más particular: *una regla de conducta que el hombre se impone e impone a otro con un fin determinado.*

6. Sin embargo, como el verdadero fin de las leyes sólo es comprendido de ordinario por un pequeño número, siendo incapaz la mayor parte de los hombres de alcanzarlo y de regir su vida por la razón, los legisladores, con el fin de obligarlos a todos a su obediencia, les han señalado un fin radicalmente diferente del que por necesidad resulta de la naturaleza de las leyes, prometiendo a los que las observen los bienes más queridos al vulgo, y amenazando a los que se atrevan a violarlas con los castigos más temibles. De este modo han conseguido sujetar al pueblo, como se sujeta un caballo con ayuda del freno.

7. De esto nace la costumbre de llamar propiamente ley a una regla de conducta impuesta por ciertos hombres a todos los demás, y de decir que aquellos que obedecen las leyes viven bajo su imperio y en un mundo de esclavitud. Pero la

verdad es que sólo el que no da a cada uno su derecho, sino por miedo al poder público, obedece a una autoridad extraña y bajo la presión del mal que recela; el nombre de justo no se ha hecho para él. Al contrario, el que da a cada uno su derecho, porque conoce la razón de las leyes y su necesidad, obra con alma firme, no por voluntad extraña, sino por la propia, y merece realmente el nombre de justo.

8. Esto es sin duda lo que Pablo ha querido enseñarnos cuando ha dicho que los que vivían bajo la ley no podían ser justificados por la ley (Rom 3, 20). La justicia, en efecto, según la definición que de ella se da comúnmente, consiste en una voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho. Por eso Salomón ha dicho (Prv 21, 12) que el cumplimiento de la justicia es la alegría del justo y el terror del malvado.

9. No siendo la ley otra cosa que una regla de conducta que los hombres se imponen a sí mismos o imponen a los demás con cierto fin, parece conveniente distinguir dos clases de leyes: la humana y la divina. Entiendo por *ley humana* una regla de conducta que sirve a la seguridad de la vida y sólo mira al estado; llamo *ley divina* la que no tiene relación sino con el bien supremo, es decir, con el verdadero conocimiento y el amor de Dios. Lo que hace que yo dé a esta última ley el nombre de divina es la naturaleza del bien soberano, que voy a explicar aquí en pocas palabras y lo mejor que me sea posible.

10. La parte superior en nosotros mismos es el entendimiento. Si, pues, queremos buscar lo que nos es enteramente útil, debemos esforzarnos en dar a nuestro entendimiento toda la perfección posible, ya que nuestro bien soberano consiste en esa perfección misma. Como todo el conocimiento humano y toda certidumbre perfecta dependen exclusivamente del conocimiento,[67] ya porque se puede dudar de todas las cosas no teniendo una idea clara y distinta de Dios;[68] dedúcese que al conocimiento de Dios, y sólo a él van unidos nuestro soberano bien y nuestra perfección.

11. Además, no pudiendo nada ser ni ser concebido sin Dios, todo lo que existe en la naturaleza, considerado en su esencia y en su perfección, envuelve y expresa el concepto de Dios; de donde resulta que a medida que conocemos mejor las cosas naturales[69] adquirimos de Dios un conocimiento más grande y más perfecto; o en otros términos (puesto que conocer el efecto por la causa no es otra cosa que conocer una de las propiedades de esta causa), a medida que

conocemos más las cosas naturales, tenemos un conocimiento más perfecto de Dios, que es causa de todo lo que existe.

12. Por consiguiente, el conocimiento humano, es decir, el soberano bien del hombre, no sólo depende del conocimiento de Dios, sino que va contenido en él por completo. Esta consecuencia puede ser deducida de otro principio, a saber: que la perfección del hombre crece en razón de la naturaleza y perfección del objeto que ama sobre todas las cosas y recíprocamente, de donde se sigue que es más perfecto y participa más de la soberana beatitud el que ante todo ama el conocimiento intelectual del ser más perfecto, o Dios, y se complace en él con preferencia a todo. Éste es nuestro soberano bien y el fondo de nuestra beatitud: el conocimiento y el amor de Dios.

13. Sentado este principio, todos los medios necesarios para alcanzar el fin supremo de las acciones humanas (quiero decir Dios), en tanto que tenemos su idea, pueden sin dificultad llamarse mandamientos de Dios, puesto que su empleo nos es en algún modo prescrito por Dios mismo, en tanto que vive en nuestra alma; y por consiguiente, la regla de conducta que procura este fin puede recibir el nombre de ley divina. Ahora bien; ¿cuáles son esos medios?, ¿cuál es la regla de conducta que se nos impone para alcanzar ese fin?, ¿cómo el estado encuentra en ésta su más sólido fundamento? Son éstas cuestiones que abrazan toda la moral. Pero yo no quiero tratar aquí sino de la ley divina en general considerada.

14. Siendo el amor de Dios la suprema felicidad del hombre y su beatitud,[70] que es el fin último y el término de todas las acciones humanas, se debe deducir que sólo observa la ley divina el que ama a Dios, no por miedo del castigo o por amor de otro objeto, como la gloria o los placeres celestes, sino tan sólo porque le conoce y sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien soberano.

15. La ley divina, pues, está toda entera en este precepto supremo: Amad a Dios como vuestro bien soberano; lo que quiere decir, repito, que no debe amársele por miedo del castigo y por amor de otro objeto, porque la idea de Dios nos enseña que él es nuestro soberano bien y que su conocimiento y su amor son el fin último a que deben dirigirse nuestros actos.

16. No puede el hombre carnal comprender esto; y como no tiene de Dios sino un conocimiento incompleto, ni encuentra en ese bien supremo nada palpable ni

agradable para los sentidos, nada que halague la carne, fuente de sus más vivos goces, le parecen cosas vanas esos preceptos, que se dirigen a un bien que sólo reside en el pensamiento y en la inteligencia pura. Pero los que son capaces de comprender que nada hay en el hombre superior al entendimiento ni más perfecto que un alma sana, no dudo que pensarán de otra manera.

17. Hemos explicado lo que constituye propiamente la ley divina. Todas las que se dirigen a otro objeto son leyes humanas, a menos que estén consagradas por la revelación, porque bajo este aspecto, como ya hemos demostrado, se refieren a Dios. En este sentido la ley de Moisés, que es una ley particular, apropiada al genio y a la conservación de un solo pueblo, puede ser llamada ley de Dios o ley divina, porque creemos, en efecto, que esa ley ha recibido la consagración de la luz profética.

18. Si consideramos ahora con atención la ley divina natural tal como antes la hemos definido, encontraremos: 1) que es universal, es decir, concierne a todos los hombres; nosotros la hemos deducido, en efecto, de la naturaleza humana, tomada en su generalidad; 2) que no tiene necesidad de apoyarse en la fe de los relatos históricos, sean los que quieran estos relatos, porque deduciéndose esta ley divina natural de la consideración de la naturaleza humana, se la puede concebir igualmente en el alma de Adán que en la de otro individuo cualquiera, en un anacoreta, o en un hombre que vive en las ciudades.

19. No es, en efecto, la creencia en los relatos históricos, por legítima que sea, la que puede darnos el conocimiento ni, por consecuencia, el amor de Dios que tiene en aquél su origen; recibimos este conocimiento de las nociones universales que se revelan por sí mismas y llevan en sí una certidumbre inmediata. ¡Tan verdad es que la creencia en los relatos históricos no es condición necesaria para llegar al bien soberano! Aunque los relatos históricos sean incapaces de darnos el amor y el conocimiento de Dios, no niego que su lectura sea muy útil en la vida social, pues cuanto más observamos y mejor conocemos las costumbres de los hombres, hallamos que nada nos ilustra tanto como sus acciones, siéndonos más fácil, previo su conocimiento, vivir seguros en comercio con ellos y acomodar nuestra vida y nuestra conducta a su genio, mientras sea racional el hacerlo.

20. 3) Vemos también que esta ley divina natural no nos exige ceremonias, es decir, acciones en sí indiferentes, que se llaman buenas respecto a una institución

dada y que representan, si se quiere, un bien necesario a la salud o un fin cuyo motivo excede el alcance del espíritu humano. La luz natural no exige de nosotros nada que no sea capaz de hacernos comprender y demostrarnos claramente como bueno en sí o como medio de alcanzar la beatitud. En cuanto a las acciones que no son buenas, sino sólo admitidas porque una institución nos las impone como símbolos de algún bien real, son incapaces de perfeccionar nuestro entendimiento, y no merecen ser llamadas más que vanas sombras que no pueden ponerse al lado de acciones verdaderamente buenas, de esas acciones hijas del entendimiento, que son como los frutos naturales de un alma sana. Es inútil insistir sobre este punto.

21. 4) Hallamos además que el premio de haber observado la ley divina es esta ley misma: conocer a Dios y amarle con espíritu verdaderamente libre, con amor puro y constante. El castigo de los que violan esta ley es la privación de semejantes bienes, la servidumbre de la carne y un alma siempre vacilante y turbada.

22. Contestadas estas cuatro cuestiones, vamos a resolver las siguientes: 1) ¿Podemos por la luz natural concebir a Dios como un legislador o como un príncipe que da al hombre ciertas leyes? 2) ¿Qué enseña la Escritura respecto a la ley y a las luces naturales? 3) ¿Con qué objeto se instituyeron en otro tiempo las creencias religiosas? 4) ¿Para qué sirve conocer la historia sagrada y creer en ella? Trataremos la primera y la segunda de estas cuestiones en el presente capítulo, dejando las otras dos para el siguiente.

23. Fácil es resolver la primera de estas cuestiones considerando la naturaleza de la voluntad de Dios, que no se distingue de su inteligencia, sino para el espíritu humano; en otros términos, la voluntad de Dios y su entendimiento no son sino una sola y misma cosa,[71] y toda la distinción que entre ellas se establece deriva de las ideas que nos formamos sobre el entendimiento divino.

24. Por ejemplo, cuando estamos atentos sólo a una cuestión, a saber: que la naturaleza del triángulo está contenida de toda eternidad en la naturaleza divina, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la naturaleza del triángulo; pero si llegamos a concebir que la naturaleza del triángulo está así contenida en la naturaleza divina por la sola necesidad de la naturaleza divina, y no por la necesidad de la esencia y naturaleza del triángulo, más todavía, si consideramos que la necesidad de la esencia y de las propiedades del triángulo,

como verdades eternas, dependen sólo de la necesidad de la naturaleza y del entendimiento divino, y no de la naturaleza del triángulo, sucede que lo que hemos llamado entendimiento de Dios, lo llamaremos voluntad divina o decreto divino.

25. Así, pues, decir que Dios ha querido que la suma de los ángulos de un triángulo fuese igual a dos rectos, o decir que Dios lo ha pensado, es para él una sola y misma cosa. De aquí se sigue que las afirmaciones o negaciones de Dios envuelven siempre una necesidad o verdad eterna.

26. Si, por ejemplo, Dios dijo a Adán (Gén 2, 17): «No quiero que comas de la fruta del árbol del bien y del mal», implicaría contradicción que Adán hubiese podido comer de esa fruta, y sería imposible que lo hubiese hecho, envolviendo el decreto de Dios una necesidad y una verdad eternas. Sin embargo, según el relato de la Escritura, Dios prohibió a Adán que lo hiciese y Adán no dejó de comer del fruto prohibido; luego debe entenderse por precisión que Dios reveló a Adán solamente el mal que sufriría comiendo del fruto de aquel árbol, sin hacerle conocer que era necesario que aquel mal siguiese a su acción.

27. Y así sucedió, que Adán entendió aquella revelación, no como verdad eterna y necesaria, sino como ley o mandamiento seguido de recompensa o de castigo, no por necesidad misma y naturaleza del acto cumplido, sino tan sólo por la voluntad de su príncipe y su autoridad absoluta; de modo que esta revelación no tuvo el carácter de ley ni Dios fue semejante a un legislador o un príncipe sino para Adán, por la imperfección de su entendimiento.

28. En cambio, y por esta misma razón de falta de conocimiento, tomó el decálogo carácter de ley a los ojos de los hebreos, que no conociendo la existencia de Dios a título de verdad eterna, debieron considerar como leyes estas palabras del decálogo: «Existe un Dios y a él solo debe adorarse». Si, por el contrario, Dios les hubiese hablado directamente y sin ningún intermediario corporal, hubiesen tomado esos preceptos del decálogo, no como leyes, sino como verdades eternas.

29. Lo que decimos de los israelitas y de Adán debe entenderse igualmente de todos los profetas que escribieron leyes en nombre de Dios, y que no concebían sus decretos como verdades eternas, porque no poseían en él un conocimiento adecuado. Tomaré por ejemplo a Moisés mismo, que comprendió, por la

revelación que le fue hecha, cuál era el medio que debía emplearse para dar al pueblo israelita la unión más perfecta, conduciéndole a cierta región del mundo para constituir así una sociedad independiente y un imperio; comprendió también lo que convenía hacer para obligar a aquel pueblo del modo más seguro a la obediencia, pero no llegó a comprender lo que no le había sido revelado, es decir, que los medios adoptados eran los mejores, y que, una vez sometido el pueblo a la obediencia en la comarca a que le había conducido, conseguirían los hebreos el fin que anhelaban.

30. He aquí por qué comprendió Moisés todas estas cosas, no como verdades eternas, sino como preceptos y mandamientos; he aquí por qué las prescribió como leyes divinas, y en su consecuencia se representó a Dios como su legislador o su rey, aunque todos estos atributos no pertenecen sino a la naturaleza humana, y están bien distantes de la divina. Creo, pues, que de este modo deben entenderse todos los profetas que han prescrito leyes en nombre de Dios; no, sin embargo, el Cristo.

31. Es preciso comprender, en efecto, que el Cristo, aunque parezca también haber dictado leyes en nombre de Dios, comprendía las cosas en su verdad de un modo adecuado, puesto que ha sido, más bien que un profeta, la palabra misma de Dios. Por el alma del Cristo (según hemos demostrado en el capítulo 1),[72] Dios ha revelado al género humano ciertas verdades, como había hecho antes con los judíos, por intercesión de los ángeles, por una voz creada, por visiones, etc. Y sería tan irracional pretender que Dios acomodó sus revelaciones a la palabra misma de Cristo, como sostener que en las revelaciones anteriores concedidas a los profetas acomodó su palabra a las opiniones de los ángeles que le servían de intermediarios, es decir, a las opiniones de una voz fingida o de una visión; desde luego esto parece la cosa más absurda del mundo. Añádese a esto que el Cristo no fue enviado únicamente a los hebreos, sino a todo el género humano, y que, por consiguiente, no bastaba acomodar sus pensamientos a las opiniones de los judíos, sino que era preciso adaptarlas a las opiniones y a los principios que son comunes a todo el género humano, o sea a las nociones universales y verdaderas.

32. Ahora bien, de que Dios se haya revelado al Cristo o al alma del Cristo de un modo inmediato, y no como a los profetas, por palabras y por imágenes, sólo puede entenderse que el Cristo ha concebido las cosas reveladas en su verdad, o de otro modo, que las ha comprendido. Porque realmente comprender una cosa

es concebirla por la sola fuerza del espíritu puro, sin palabras y sin imágenes. Jesucristo ha concebido la revelación divina de un modo adecuado.

33. Si la ha presentado bajo forma de ley, entiendo que ha sido por la ignorancia y grosería del pueblo. Obrando así, Jesucristo ha ocupado el lugar de Dios, puesto que, como él, se ha puesto al alcance del vulgo. También puede observarse que se expresa, en general, de un modo oscuro, aunque un poco más claro que el de los profetas, y que expone las cosas reveladas bajo la forma de parábolas, sobre todo cuando se dirige a cierta clase de hombres (*vid.* Mt 13, 18 y sigs.), a quienes no era dado comprender el reino de los cielos.

34. Sin duda a los que fuesen capaces de comprender los misterios celestes, les hubiese enseñado las cosas reveladas, no como leyes, sino como verdades eternas. En este sentido los libertó de la esclavitud de la ley, al mismo tiempo que la confirmaba y la establecía más profundamente en sus corazones. De este modo entiendo varios pasajes de Pablo, señaladamente en la epístola a los romanos 7, 6 y 3, 28.

35. Convengo que allí no se explica abiertamente, y que, según declara (Mt 3, 5, y 6, 19), habla de tales cosas en el estilo de los hombres. También cuando da a Dios el nombre de justo, dice claramente que es aquélla una expresión humana, y también, sin duda, a causa de la debilidad de la carne, representa a Dios como misericordioso, colérico, irritado, etcétera. Es evidente que en todos estos pasajes adapta su palabra al estilo del vulgo, o como él mismo dice (I Cor 3, 1-2), de los hombres carnales.

36. La prueba es que en la epístola a los romanos (9, 18) enseña formalmente que la cólera de Dios y su misericordia dependen, no de las obras del hombre, sino tan sólo de la vocación de Dios; es decir, de su voluntad; y antes declara (3, 18) que no son las obras prescritas por la ley las que hacen justo al hombre, sino únicamente la fe, por la cual entiende claramente no otra cosa que el pleno *consentimiento* del alma; no pudiendo, en fin, nadie, según tal doctrina, llegar a ser feliz, sino teniendo en sí el espíritu del Cristo (Mt 8, 9); o en otros términos, no comprendiendo las leyes de Dios como verdades eternas.

37. Afirmamos, pues, que tan sólo para ponerse al alcance del vulgo y acomodarse a la imperfección de su conocimiento, se representa a Dios con los rasgos de un legislador o de un príncipe, y se le dan los nombres de justo,

misericordioso y otros semejantes. En realidad, Dios obra y dirige todas las cosas por necesidad de su naturaleza y de su perfección; sus decretos y sus caprichos son verdades eternas, y envuelven siempre una necesidad absoluta.

38. Llegamos ya al segundo punto; veamos, recorriendo las santas Escrituras, lo que nos enseñan respecto a la luz natural y a la ley divina. Lo primero que encontramos es la historia del primer hombre, en que se dice que Dios ordenó a Adán[73] no tocase la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal. ¿Qué significa este relato? Creo debe entenderse que Dios mandó a Adán hacer el bien, como bien, y no como contrario del mal; es decir, hacer el bien por amor del bien, y no por temor del mal, porque, como ya hemos indicado, el que obra el bien por conocimiento verdadero y por amor del bien, obra con su alma libre y constante, en tanto que aquel a quien sólo el temor del mal lleva al bien obra como esclavo, bajo la presión del mal, y como dominado por una fuerza extraña.

39. Por consiguiente, la orden que Dios dio a Adán abraza toda la ley divina natural, y se encuentra perfectamente acorde con los mandamientos de la razón universal. No creo yo que fuese difícil explicar con este amplio sentido toda la historia, o por mejor decir, toda la parábola del primer hombre; pero prefiero abandonar esta empresa, ya porque me es imposible estar absolutamente seguro de que mis interpretaciones respondan con exactitud al pensamiento del escritor sagrado, ya también porque se cree generalmente que esta historia del primer hombre es un relato desnudo y sencillo, y no una parábola.

40. Es, pues, más a propósito que yo busque citas de la Escritura, y principalmente las que han salido de la boca de un hombre que excedió a todos los sabios de su tiempo por la fuerza de su razón, y cuyos discursos, aunque inspirados sólo en la luz natural, no tienen a los ojos de todos una autoridad menos santa que los mismos de los profetas. Me refiero a Salomón, cuya prudencia y sabiduría son más celebrados en la Escritura que su piedad y su carácter de profeta.

41. Dice este sabio rey en sus Proverbios que la inteligencia humana es la fuente de la vida verdadera, y que el mayor de los males es la ignorancia. He aquí sus mismas palabras (16, 23): «La fuente de la vida es la inteligencia de aquel que es dueño de la inteligencia,[74] y el suplicio de los espíritus ciegos está en su ceguedad misma». Se observará aquí que en la palabra «vida», empleada en un sentido absoluto, debe entenderse en hebreo la vida verdadera; se

encuentra de esto una prueba evidente en el Dt (30, 19). De este modo, para Salomón, el fruto de la inteligencia está todo entero en la vida verdadera, y el castigo consiste sólo en la privación de esta vida. Éste fue justamente el objeto de nuestra cuarta observación sobre la ley divina natural.[75] Que esta fuente de vida, es decir, la inteligencia, sea únicamente la que da leyes a los hombres sabios, como hemos demostrado antes, resulta del modo más explícito de estas palabras de Salomón (13, 14): «Ley de sabio, manadero de vidas», o en otros términos, la inteligencia.

42. He aquí ahora (3, 13) palabras decisivas para afirmar que la inteligencia constituye la dicha y la felicidad del hombre y da al alma la tranquilidad verdadera: «Feliz el varón que ha encontrado la ciencia; feliz el hijo del hombre que es rico de inteligencia». Él mismo explica estas palabras un poco más adelante (16-17): «Es que la inteligencia da directamente la longitud de los días,[76] e indirectamente las riquezas y la gloria. Sus caminos son bellos y en todos sus senderos reina la paz». Como se ve, según Salomón, sólo los sabios viven en la paz y en la constancia, mientras que el alma de los impíos está agitada por mil pasiones contrarias, incapaz, como dice igualmente Isaías (42, 20), de gozar nunca de paz ni de reposo.

43. Lo que debemos observar con más cuidado en estos proverbios de Salomón es lo que dice en el capítulo 2; sus palabras confirman nuestra doctrina de un modo evidente. He aquí el comienzo de ese capítulo, versículo 3: «Porque si invocáis la sabiduría y si os sometéis a la inteligencia, comprenderéis el temor de Dios y encontraréis la ciencia de Dios (o traduciendo mejor, el amor de Dios, puesto que el nombre *jadach* tiene dos sentidos). Dios es, en efecto, quien da la sabiduría, y la ciencia y la prudencia (nacen) de su boca».

44. Resulta evidentemente de estas palabras: 1) que la sabiduría, es decir, la inteligencia únicamente nos enseña a temer a Dios racionalmente, o sea, a darle culto verdaderamente religioso; 2) que la sabiduría y la ciencia nacen de la boca de Dios, y Dios es quien las dispensa. Esto mismo habíamos afirmado antes enseñando cómo nuestra ciencia y nuestro entendimiento dependen de la idea o conocimiento de Dios y tienen en esta idea su origen y su último término.

45. Salomón continúa (versículo 9) afirmando en los términos más categóricos que esta ciencia de Dios contiene la verdadera moral y la verdadera política, que son una deducción suya: «Entonces comprenderéis la justicia y el juicio, y los

caminos rectos, todo buen sendero». No contento, añade para mayor claridad: «Cuando la ciencia penetre en tu corazón y te sea dulce la sabiduría, entonces tu providencia[77] velará sobre vosotros, y tu prudencia os guardará».

46. Todo está perfectamente acorde con la ciencia natural; sólo después de haber conocido la naturaleza de las cosas y gustado las excelencias de la ciencia, es posible fijar las bases de la moral y comprender la verdadera virtud. Podemos igualmente afirmar por las palabras de Salomón el principio de que la dicha y la tranquilidad del hombre entregado a la cultura de la inteligencia consiste más en la fortuna (socorro externo de Dios) que en su virtud interior (socorro interno de Dios), o en otros términos, que por la vigilancia, la acción y el buen consejo, se llega sobre todo a conservarlas.

47. No debo pasar en silencio en este lugar un pasaje de Pablo en el capítulo 1, 20 de la epístola a los romanos, en que se dice (me sirvo de la traducción dada por Tremellius según el texto siríaco): «Las profundidades invisibles de Dios, su poder y su divinidad eterna, se han hecho visibles en sus criaturas desde el principio del mundo, y aquellos que no las vean son inexcusables».[78]

48. Paréceme que esto significa bastante claramente que todo hombre comprende por la luz natural de la fuerza y la divinidad eterna de Dios, de las que puede deducir lo que debe hacer y lo que debe evitar, de donde Pablo formula la consecuencia de que el que no siga esta luz es inexcusable y no puede pretextar ignorancia. Esto podría hacerse si hablase de su conocimiento sobrenatural de Dios, de la pasión y resurrección de Cristo, según la carne, etc.

49. Por eso le vemos continuar en estos términos (versículo 24): «He aquí por qué Dios los ha abandonado a la inmunda concupiscencia de su corazón»; y sigue de este modo hasta el fin del capítulo describiendo los vicios que nacen de la ignorancia y que son su castigo. Esta doctrina concuerda a maravilla con el proverbio de Salomón ya citado (16, 22): «El suplicio de los espíritus ciegos está en su ceguera misma».

50. Nada, pues, hay de sorprendente en el pensamiento de Pablo de que los males son inexcusables. Cada uno recogerá según haya sembrado; del mal saldrá necesariamente el mal, si el culpable no se corrige; y del bien nacerá el bien, si en él persiste el que lo cumple. Afirmemos finalmente que las santas Escrituras reconocen de todo en todo, no sólo la luz natural, sino el conocimiento que por

ésta tenemos de la ley divina. Éste es todo el objeto del presente capítulo.

---

66 E1P29.

67 E1P15.

68 *De intellectus emmendat, passim*.

69 E5P24 y sigs.

70 E1P36 y S.

71 E1P32C; E2P49CS.

72 *Vid.* §§ 23 y 24.

73 Gén 2, 17.

74 Hebraísmo; se llama señor o dueño de una cosa al que tiene alguna cosa o la contiene en su naturaleza. Así se dice en hebreo *dueño de las alas* al ave, porque tiene alas; *señor de la inteligencia* al inteligente, porque tiene inteligencia.

75 *Vid.* § 21 de este mismo capítulo.

76 Hebraísmo; no significa otra cosa que «vida».

77 *Mezima* significa propiamente «reflexión, deliberación y vigilancia».

78 Τὰ γὰρ ἀ ορατα αὐτοῦ ἀπὸ κτἶσε ως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοουμενα καδορᾶται, ἡ τε ἀἴδιος αὑτοῦ δύναμις καἱ δειοτης, εἰς τό εἶναι αὑτοὺς ἀναπολογήτονσ, dice el texto griego.

CAPÍTULO V

DEL OBJETO CON QUE FUERON INSTITUIDAS LAS CEREMONIAS Y DE LA FE EN LAS HISTORIAS, ES DECIR, POR QUÉ RAZÓN Y A QUIÉNES ES NECESARIA

1. Hemos visto en el capítulo anterior que la ley divina, esa ley que nos hace verdaderamente felices y nos enseña la vida verdadera, es común a todos los hombres; y como la hemos deducido de la sola consideración de la naturaleza humana, debe reconocerse que es innata y que está como grabada en el fondo de nuestra alma.

2. Habiendo sido las ceremonias religiosas, al menos las que se encuentran en el antiguo testamento, instituidas únicamente para los hebreos y apropiadas a los intereses de su imperio hasta el extremo de que la mayor parte de ellas no podían celebrarse por los particulares, sino por toda la nación reunida, se deduce que nada tienen que ver con la ley divina ni pueden servir de nada para la virtud o para la felicidad. Se refieren, pues, exclusivamente a la elección de los hebreos, es decir (como hemos demostrado en el capítulo 3), a su bienestar material y a la tranquilidad de su imperio. No han debido usarse, por consiguiente, sino en tanto que aquel imperio existía.

3. Si, pues, en el antiguo testamento se refieren las ceremonias a la ley divina, débese sencillamente porque estaban fundadas sobre la revelación, o al menos sobre bases que la revelación había dado. Por lo demás, como una razón, por sólida que pueda ser, no ha hecho nunca gran efecto sobre los teólogos, voy a

limitarme a confirmar con autoridades de la Escritura lo que ya he establecido en otra forma, y para arrojar mayor claridad sobre esta materia explicaré en qué sentido y cómo esas ceremonias sirvieron para el establecimiento y conservación del imperio hebreo.

4. Nada enseña más claramente Isaías que este punto: que la ley divina considerada en sí misma no consiste en las ceremonias sino en la ley universal que nos ordena el bien vivir. En 1, 10 el profeta invita a su pueblo a aprender de él el camino divino, y después de haber excluido toda especie de sacrificios y de fiestas, se lo descubre al fin (versículos 16-17), haciéndolo consistir por completo en la purificación del alma, la práctica de la virtud, la costumbre de las buenas acciones, y en fin la caridad con los miserables.

5. El testimonio del salmista no es menos claro cuando dice, refiriéndose a Dios (40, 7-9): «Ni sacrificios ni presente no envoluntaste; orejas[79] tajaste a mí, no demandaste alcación (holocausto) ni (limpieza) oblación, y para hacer tu voluntad, Dios mío, envolunté tu ley en mis entrañas». Tampoco el salmista entiende por ley de Dios sino aquella que está grabada en el fondo de nuestras entrañas, y separa por completo las ceremonias porque no sacan su bondad de sí mismas, sino del hecho de su institución, y carecen, por consiguiente, de las condiciones de ley primitiva. Podría citar un gran número de pasajes de la Escritura para confirmar mi doctrina; pero los dos que preceden bastan a mi objeto.

6. Consta igualmente de la sagrada Escritura que las ceremonias carecen de aplicación para la beatitud verdadera y sólo atienden a la prosperidad material del imperio. La Escritura, en efecto, no ofrece como premio de la exacta observación de las ceremonias sino ventajas y placeres corporales; sólo la ley divina, la ley universal da beatitud. Recorramos los cinco libros llamados comúnmente de Moisés y no se encontrará en ellos ofrecida otra recompensa que la felicidad temporal: los honores, la fama, la victoria, las riquezas, los placeres, la salud, etc.

7. Y aun cuando aquellos cinco libros contienen además de las ceremonias preceptos morales, ninguno de esos preceptos tiene el carácter de prescripción universal. Son reglas de conducta puestas al alcance de los hebreos, y particularmente apropiadas a su genio, que sólo tienen relación con la prosperidad de su imperio. Por ejemplo, Moisés ordena a los judíos no robar y

no matar, no a título de doctor ni de profeta, sino como legislador y soberano. En efecto, no se funda en la razón para imponer tales mandamientos, sino en las penas impuestas a la desobediencia, penas que pueden y deben ser distintas, según el genio de cada pueblo, según enseña la experiencia muy claramente.

8. Por ejemplo, digo que Moisés, prohibiendo el adulterio, no tenía presente sino el interés del estado, porque si hubiese querido imponer una prescripción moral, que no se refiriese solamente a esto, sino también a la tranquilidad y a la verdadera beatitud de las almas, en vez de condenar solamente la acción exterior, habría condenado más aún el consentimiento interior del alma, como hizo más tarde Jesucristo que enseñó solamente principios universales de moral (*vid.* Mt 5, 23) y prometió a sus elegidos un premio espiritual diferente en todo a las recompensas materiales de Moisés.

9. Jesucristo, repito, tuvo por misión, no conservar tal o cual imperio o instituir leyes, sino enseñar a los hombres la ley universal. En este sentido no derogó la ley de Moisés, no queriendo introducir en el estado leyes nuevas; al contrario, nada deseó tanto como enseñar la moral y distinguirla de las leyes civiles. Si obraba de este modo era, sobre todo, a causa de la ignorancia de los fariseos, persuadidos de que la verdadera beatitud y la perfección era defender los derechos del estado, es decir, la ley de Moisés, que ya hemos visto a qué se refería y que había servido menos para ilustrar a los hebreos que para someterlos con la fuerza.

10. Vuelvo a mi objeto y continuó citando nuevos pasajes de la Escritura, en que no prometa a la observación exacta de las ceremonias otra recompensa que ventajas temporales, reservando la beatitud a los que cumplan la ley divina. Entre los profetas no hay ninguno más claro en este punto que Isaías. En el capítulo 43, después de haber azotado la hipocresía, recomienda la libertad y la caridad; y he aquí las recompensas que promete a los justos:[80] «Entonces será partida tu luz como mañana tu melezina (salud) (pornerá) hermollescerá de pronto y andará delante de ti tu justicia, honra de A. te (apañará) reunirá».[81] Isaías recomienda a continuación el sábado, y para que se observe con mayor celo, véase lo que promete (versículo 14):[82] «Entonces serás regocijado sobre A.[83] y hacerte he cabalgar sobre alturas de tierra,[84] y hacerte he comer herencia de Jacob tu padre, que palabras de la boca de A. habló». Resulta de la comparación de estos dos pasajes de Isaías que por premio de una vida libre y caritativa promete en este mundo la salud del alma y del cuerpo y en el otro la

gloria de Dios, mientras que por la exactitud en las ceremonias no ofrece sino la seguridad y paz del estado y la felicidad corporal.

11. ¿Por qué en los salmos 15 y 24 no se hace mención alguna de las ceremonias?, ¿por qué no se encuentran en ellas sino prescripciones morales? Porque se trata de la beatitud, aun cuando se anuncie bajo la forma de parábola. La montaña de Dios, en efecto, las tiendas que en una se levantan y la morada que se promete, no puede dudarse que representan la montaña de Jerusalén ni el tabernáculo de Moisés, lugares no habitados por nadie y que sólo los levitas tenían el privilegio de administrar.

12. En el mismo sentido deben interpretarse todas las sentencias de Salomón, citadas en el capítulo que precede, y en que no se ofrece la verdadera beatitud sino a los que cultivan la sabiduría. En efecto, comprender el temor de Dios y encontrar su ciencia, ¿es otra cosa que la beatitud?

13. Para demostrar que los hebreos no estaban obligados, después de la destrucción de su imperio, a continuar practicando las ceremonias, bastará el pasaje de Jeremías en que, prediciendo la próxima destrucción de Jerusalén, se expresa en estos términos; que Dios no concede su amor sino a los que saben y comprenden que es él quien ejerce en este mundo la misericordia y la justicia, y nadie será digno de alabanza en el porvenir si ignora estas cosas (*vid.* 9, 23 y sigs.). Quiere esto decir que después de la destrucción de Jerusalén, Dios no exige de los judíos ningún culto particular ni les pide otra cosa sino que practiquen la ley natural impuesta a todos los hombres.

14. El nuevo testamento confirma esta interpretación, no conteniendo sino preceptos morales y la promesa del reino de los cielos para el que ajuste a ellos su conducta. En cuanto a las ceremonias, tan pronto como el evangelio comenzó a ser predicado entre las naciones cuyo estado político no era el de los judíos, los apóstoles renunciaron a ellas, y si los fariseos, después de la caída del imperio, continuaron celebrándolas en parte, fue menos por agradar a Dios que por hacer oposición a los cristianos.

15. Véase, en efecto, qué sucedió después de la primera destrucción de Jerusalén cuando la cautividad de Babilonia. No estando entonces los judíos, que yo sepa al menos, divididos en varias sectas, descuidaron al instante las ceremonias, olvidaron la ley de Moisés y dejando a un lado la legislación de su

patria como enteramente superflua, comenzaron a mezclarse con el resto de las naciones. Así resulta claramente de los libros de Esdras y de Nehemías: puede afirmarse, por tanto, que los judíos no están obligados a obedecer la ley de Moisés después de la destrucción de su imperio, como no lo estaban antes de su establecimiento. Vemos, en efecto, que antes de la salida de Egipto y viviendo entre naciones extrañas, no tenían legislación alguna propia ni se sometían a otro derecho que el natural y al del imperio en que vivían, en tanto que no era contrario a éste.

16. Los patriarcas han ofrecido a Dios sacrificios, pero este hecho cierto servía únicamente para estimularse más en la devoción, acostumbrados como estaban a los sacrificios desde su infancia, pues sabido es que desde el tiempo de Enoch los hombres habían tomado la costumbre de ofrecer sacrificios como un medio de mantener en su alma los sentimientos de piedad. Por consiguiente, si los patriarcas han hecho como todo el mundo, no ha sido en virtud de una orden particular de Dios, sino por inspiración de esa ley divina que es común a todos los hombres y para conformarse a las costumbres religiosas de la época; y caso de haber obedecido, al obrar de esta suerte, a algún poder, no puede haber sido otro que el del estado en que vivían y a cuyas leyes se hallaban sometidos (como hemos observado ya en el capítulo 3 a propósito de Melquisedec).

17. Creo haber demostrado bastante mi doctrina con la autoridad de la Escritura. Fáltame explicar cómo y bajo qué relación las ceremonias religiosas han servido para el establecimiento y conservación del imperio hebreo, y voy a hacerlo lo más brevemente posible, y apoyándome en los principios más generales.

18. La sociedad no es solamente útil a los hombres para la seguridad de la vida; tiene otras muchas ventajas, y les es necesaria, bajo otros muchos títulos, porque si los hombres no se prestasen mutuamente ayuda, había de faltarles arte y tiempo para sostener y conservar su existencia.

19. No todos los hombres son igualmente hábiles para todas las cosas, ni hay tampoco ninguno capaz, por sí solo, de satisfacer todas las necesidades a que un solo hombre está sujeto. Faltarían, repito, fuerza y tiempo a cada individuo, si fuese solo para labrar la tierra, sembrar el trigo, segarlo, molerlo, cocerlo, tejer su vestido y fabricar su calzado, sin hablar de una multitud de artes y de ciencias necesarias a la perfección y bienestar de la naturaleza humana.

20. Por eso vemos a los hombres que viven en la barbarie, arrastrar una existencia miserable y casi brutal, advirtiendo que ni con los pocos recursos de que disponen, por groseros que sean, los tendrían, si mutuamente no se prestasen el socorro de su industria. Claro es que si los hombres hubiesen sido organizados por la naturaleza de modo que la razón dirigiese siempre sus deseos, la sociedad no tendría necesidad de leyes; bastaría enseñar a los hombres los verdaderos preceptos de la moral; para que hiciesen espontáneamente, sin violencia y sin esfuerzo todo lo que les fuese verdaderamente útil hacer.

21. Pero la naturaleza humana no está así constituida. Busca cada uno, sin duda, su interés; pero ni es la razón regla y canon de nuestros deseos, ni ella decide sobre la utilidad de las cosas, sino que, más a menudo, son la pasión y las afecciones ciegas del alma que nos encadenan al presente y a su objeto propio, sin cuidado de los demás objetos ni del porvenir.

22. Resulta de esto, que ninguna sociedad puede subsistir sin una autoridad, sin una fuerza, y por consiguiente sin leyes que gobiernan y dirijan el desenfreno de las humanas pasiones. Sin embargo, la naturaleza humana no se deja sujetar enteramente, como dice Séneca el trágico;[85] a nadie es dado hacer subsistir un gobierno violento; la moderación sólo engendra la estabilidad. El que sólo obra por miedo, y en todo contra sus inclinaciones sin discutir si es útil o necesario lo que se le manda, no intenta sino salvar su cabeza y escapar al suplicio que le amenaza. Yo afirmo que es imposible a los súbditos, en caso semejante, no alegrarse del daño que suceda al señor, aunque este mal recaiga sobre ellos mismos, no procurarle toda clase de infortunios, ni alegrarse de los que le sobrevengan. Todos saben que nada nos parece tan importante como estar sujetos a nuestros semejantes y vivir bajo su ley, y que es sumamente difícil quitar al hombre la libertad, si una vez se le ha dado.

23. Dedúcese de esto: primeramente que el poder debe estar, mientras sea posible, en las manos de la sociedad entera para que cada uno se obedezca a sí mismo, y no a su semejante, o si se da el poder a un pequeño número, o a uno solo, este depositario único de la autoridad debe tener en sí algo que le eleve sobre la naturaleza humana, o al menos esforzarse porque lo crea el vulgo.

24. En segundo lugar, las leyes en cualquier estado deben estar organizadas de modo que los hombres se sujeten a ellas menos por el temor del castigo que por la esperanza de bienes que con ardor desean, porque de este modo el deber está

para cada uno de acuerdo con sus deseos.

25. Finalmente, puesto que la obediencia consiste en conformarse a un orden dado, en virtud del poder de quien lo prescribe, se deduce que en una sociedad en que el poder está en manos de todos, y las leyes se hacen con consentimiento de todo el mundo, nadie está sujeto a la obediencia, y aumente o disminuya el rigor de las leyes, el pueblo es siempre y por completo libre, puesto que obra por su gusto y no por miedo a una autoridad extraña. Justamente lo contrario sucede en un gobierno absoluto: todos los ciudadanos obran por la autoridad de uno solo, y si no han recibido desde la infancia la costumbre de esta dependencia, será muy difícil al soberano introducir nuevas leyes y arrebatar al pueblo la libertad que alguna vez haya tenido.

26. Afirmados de un modo general estos principios, paso a la república de los hebreos. A la salida de Egipto, no sufriendo ya el yugo de ninguna nación extraña, los hebreos podían a su antojo darse instituciones, establecer tal o cual gobierno, ocupar, en fin, el país que más les conviniera.

27. Para nada, sin embargo, eran más incapaces que para establecer una legislación sabia y gobernarse por sí mismos; el genio de esta nación era grosero, y las miserias de la esclavitud habían enervado casi todas las almas. Fue preciso que el poder se concentrase en manos de un solo hombre, y que este hombre tuviese autoridad sobre todos y los hiciese obedecer por la fuerza; en una palabra, que estableciese las leyes y se encargarse de interpretarlas para el porvenir.

28. Moisés no tuvo trabajo alguno para conservar este poder. Era un hombre que elevaba sobre todos su virtud divina y que supo hacerla respetar por el pueblo y dar de ella numerosos testimonios (*vid.* Éx 14, 44; 29, 9). Gracias a esta virtud divina instituyó las leyes y prescribió su ejecución, poniendo todo su cuidado en que el pueblo cumpliese su deber por su propio impulso y no por miedo. Dos razones principales le aconsejaban obrar de este modo: la obstinación al pueblo (que la fuerza sola no podía vencer) y la guerra siempre amenazadora. Sabido es que para vencer en la guerra hace más falta animar a los soldados que aterrarlos con amenazas y suplicios, porque entonces cada uno tiene más celo por hacer notar su valor y su grandeza de alma, que tendría para evitar su castigo.

29. Por eso Moisés, por virtud divina y por orden divina, introdujo la religión en el gobierno; de este modo el pueblo cumplía su deber por devoción y no por miedo. Se dedicó también Moisés a colmar a los judíos de beneficios, y les hizo en nombre de Dios las más brillantes promesas. Fueron sus leyes, en mi opinión, de una severidad muy moderada, y creo que todos convendrán en esto, si se dedican a estudiar bastante estas leyes y a tener en cuenta todas las condiciones requeridas para condenar a un culpable.

30. Finalmente, para que el pueblo, que era incapaz de gobernarse por sí mismo, estuviese en estrecha dependencia con su jefe, no dejó ninguna de las acciones de la vida al arbitrio de aquellos hombres que una larga esclavitud había acostumbrado a la obediencia, haciendo por el contrario imposible que pudiesen obrar un solo instante sin recordar la ley y obedecer sus prescripciones; es decir, la voluntad del soberano. Para trabajar la tierra, para sembrar, para coger las mieses, no podían seguir su voluntad, sino una regla precisa y determinada. No era sólo esto: no podían comer, vestirse, rasurar su cabeza o su barba, moverse un instante, nada, en una palabra, sin sujetarse a las órdenes y a las prescripciones de la ley. Y no solamente sus acciones estaban reguladas de antemano, sino que tenían la obligación de hacer en el umbral de su casa, sobre sus manos y sobre su frente, signos que sin cesar les recordaban la obediencia.

31. De este modo se ve que el objeto de las ceremonias fue que los hombres siguiesen otra voluntad que la suya, y que cada uno de sus pensamientos y de sus acciones fuese un testimonio de que no dependían de sí mismos, sino de un poder extraño. Pero de esto resulta que las ceremonias no tienen relación alguna con la beatitud y que todas las del antiguo testamento, en una palabra, la ley de Moisés entera no se refiere sino al imperio de los hebreos, y por consiguiente a sus intereses materiales.

32. En lo que respecta a las ceremonias del cristianismo, como el bautismo, la cena, las fiestas y los rezos públicos, y todas las demás ceremonias comunes siempre a todos los cristianos, suponiendo que hayan sido instituidas por Jesucristo o por los apóstoles (cosa que no está suficientemente demostrada), no son otra cosa que signos exteriores de la iglesia universal; no tienen nada en su institución que interese a la beatitud, ni debe atribuírseles ninguna virtud santificante.

33. Aun cuando no han sido establecidas por razón política, su objeto no es otro

que mantener la sociedad cristiana. Tampoco el hombre que vive en el desierto está obligado a ponerla en práctica, y los que habitan un estado en que la religión cristiana está prohibida, se ven obligados a prescindir de todas las ceremonias, lo que no les impide gozar la beatitud.

34. Basta el ejemplo del Japón, donde se sabe que está prohibido practicar el cristianismo, y donde la compañía de las Indias orientales ordena a los holandeses que allí habitan renunciar a la profesión externa de la religión. Es inútil aducir más ejemplos, y aunque me fuese fácil confirmar lo que he dicho con la autoridad del nuevo testamento y otros testimonios decisivos, prefiero pasar delante para llegar a otro objeto más digno de examen. Voy, pues, sin insistir más, a tratar el segundo punto de este capítulo y a hacer ver bajo qué relación es necesaria la creencia en la verdad de los relatos históricos que se contienen en la Escritura. Para ilustrar esta materia con la luz natural creo que debe procederse como sigue.

35. El que aspire a persuadir a los hombres y pretenda hacerles abrazar una doctrina que no es evidente por sí misma, está obligado a apoyarse en una autoridad incontestable como la razón o la experiencia; y debe invocar el testimonio de los hechos que los hombres han demostrado por sus sentidos, o partir de principios intelectuales, de axiomas de una evidencia inmediata. Pero si la experiencia no está acompañada de una inteligencia clara y precisa de los hechos, se podrá tal vez fascinar los espíritus, pero será imposible, sobre todo en materias espirituales que no caen bajo los mismos sentidos, llevar el entendimiento esa luz perfecta que rodea los axiomas, porque tiene su origen en la fuerza misma del entendimiento y en el orden de sus percepciones.

36. De otro lado, como es preciso las más veces para deducir las cosas de nociones intelectuales un largo encadenamiento de percepciones y además una penetración de espíritu muy raras, los hombres prefieren instruirse por la experiencia a deducirse sus percepciones enlazando las unas a las otras de un pequeño número de principios.

37. De lo que se sigue, que el que quiere persuadir de una doctrina a los hombres y hacerla comprender, no digo a todo el mundo, sino a una nación entera, debe fundarla en la experiencia y poner sus razones y sus definiciones al alcance del pueblo, que constituye la mayor parte de la especie humana; de otro modo, sujetándose a enlazar sus razonamientos y a disponer sus definiciones en

el orden más conveniente a la relación rigorosa de las ideas, no escribe más que para los doctos ni puede ser comprendido sino de un número de individuos muy pequeño, con relación a la masa ignorante de la humanidad.

38. Así se concibe que habiendo sido la Escritura revelada para la nación judía y aun para todo el género humano, las verdades que contiene hayan debido ser puestas al alcance del vulgo y demostradas sólo por la experiencia. Me explicaré. En cuestión de verdades especulativas la enseñanza de la Escritura se reduce a éstas: que existe un Dios, es decir, un ser que ha hecho todas las cosas y que las dirige y las conserva con una sabiduría infinita; que ese Dios cuida de los hombres, es decir, de los que viven en la piedad y en la virtud, y que castiga a los demás con suplicios y los separa de los buenos.

39. La Escritura demuestra todas estas verdades por la experiencia, es decir, por una serie de relatos; no da definiciones; proporciona sus palabras y sus pruebas a la inteligencia del pueblo, y aunque la experiencia sea incapaz de darnos conocimiento alguno claro de las verdades que enseñan las santas Escrituras, y de hacernos comprender lo que es Dios, porque conserva y dirige todas las cosas, porque, en fin, cuida de la humanidad, tiene, sin embargo, para instruir e ilustrar a los hombres, tanta fuerza como es necesaria para obligar a las almas a la obediencia y a la devoción.

40. Hago constar claramente a quiénes y por qué razón es necesaria la fe en las sagradas letras. Se ve, en efecto, que el pueblo, cuyo genio grosero es incapaz de percibir las cosas de un modo claro y distinto, no puede absolutamente prescindir de esos relatos. Otra consecuencia a que hemos sido llevados es que, quien niega los relatos de la Escritura, porque no cree en Dios ni en su providencia, es un impío; pero que aquel que sin conocerlos no deja de saber por la luz natural que existe un Dios, ni de ser ilustrado sobre otras verdades que recordamos a cada momento, si lleva constantemente una vida dirigida por la razón, será perfectamente dichoso; y aun entiendo que mucho más dichoso que el vulgo, puesto que posee, no sólo una creencia verdadera, sino una concepción clara y distinta de esta creencia.

41. Resulta, para concluir, de los principios afirmados, que un hombre que no conozca la Escritura ni se halle ilustrado por la luz natural, sobre los grandes objetos de la fe, tal hombre, repito, no es un impío, ni un espíritu rebelde, sino algo que nada tiene de humano, casi un bruto, un ser abandonado de Dios.

Además, nótese bien, al decir que el conocimiento de los relatos de la Escritura es necesario al pueblo, no hablamos de todas las historias contenidas en los libros santos, sino tan sólo de las principales, quiero decir, de aquellas que pueden, sin ayuda de las otras, poner en claro las verdades de la fe y sacudir fuertemente el alma de los hombres.

42. Si todos los relatos de la Escritura fuesen necesarios para establecer la doctrina que enseña, y si hubieran de comprenderse todos a la vez para deducir de ellos una conclusión práctica, el conocimiento de la religión excedería, no digo al espíritu del pueblo, sino al espíritu humano, y sería absolutamente imposible estar atento a tal número de relatos históricos con el cortejo de todos sus detalles y las consecuencias doctrinales que habrían de deducirse de ellos.

43. En cuanto a mí, trabajo me cuesta creer que los mismos que nos han transmitido la Escritura, tal como hoy la poseemos, hubiesen tenido genio bastante poderoso para abrazar tan gran objeto, y me persuado más difícilmente aún de que no pueda entenderse la doctrina de la Escritura sin conocer los disturbios domésticos de la familia de Isaac,[86] los consejos de Achitophel a Absalón,[87] la guerra civil de los hijos de Judá y de Israel y otras historias de este género, porque entonces sería preciso creer que los primeros judíos del tiempo de Moisés no han podido conocer la verdad sobre Dios con tanta facilidad como los contemporáneos de Esdras. Todo se explicará con más extensión en el curso de la obra.

44. No está, pues, el pueblo obligado a conocer de entre los relatos históricos sino aquellos que con más fuerza llevan las almas a la devoción y a la obediencia. Pero como tampoco es capaz de hacer por sí mismo este discernimiento, puesto que se prenda, sobre todo, no de la doctrina moral contenida en el texto, sino del relato mismo con las circunstancias singulares e imprevistas que en él se encuentran, necesita el pueblo no sólo el conocimiento de la Escritura, sino pastores, ministros de la iglesia que le den una enseñanza proporcionada a la debilidad de su inteligencia.

45. Para no separarnos de nuestro objeto, volvamos a la conclusión que queríamos establecer, esto es, que la creencia en los relatos históricos, sean éstos los que quieran, nada tiene que ver con la ley divina, ni puede por sí misma conducir a los hombres a la beatitud; finalmente, que esta creencia no tiene otra utilidad que la de la doctrina contenida en ella, la cual puede hacer ciertos relatos

históricos preferentes a otros.

46. Bajo este punto de vista, los relatos del antiguo y nuevo testamento son superiores a los de la historia profana, y se distinguen entre sí por grados diversos de excelencia, según pueden deducirse de ellos creencias más o menos saludables. Si alguno comienza a leer la Escritura prestando su fe a todos los relatos sin fijar la atención en la doctrina que se desprende de ellos ni aplicarla a su perfección, será exactamente como si leyera el Corán o algún poema dramático, o esas historias vulgares que todo el mundo lee con ligereza, mientras, al contrario, el que no conozca de ningún modo la Escritura, pero tenga el alma llena de creencias saludables y la conducta dirigida por la razón, aquél, afirmo desde ahora, es verdaderamente dichoso, y el espíritu de Cristo está en él.

47. Contrario a esto es el sentimiento de los judíos: pretenden ellos que las creencias verdaderas y la verdadera regla de conducta de nada sirven a la beatitud, en tanto que los hombres no están iluminados sino por la luz natural y no conocen la ley de Moisés. He aquí las palabras textuales de Maimónides, que se atreve a profesar franca y abiertamente esta doctrina: «El que recibe los siete mandamientos[88] y los ejecuta con celo debe ser contado entre los piadosos de las naciones y los herederos del mundo futuro; a condición, sin embargo, de que reciba y practique esos mandamientos porque Dios los ha dado a su ley y nos los ha revelado por intercesión de Moisés, después de haberlos ya prescrito al hijo de Noé; pero si no practica los mandamientos de Dios sino por natural inspiración de la razón, no será ya un habitante del reino celeste, ni uno de los piadosos, ni uno de los sabios de entre las naciones».[89]

48. Éstas son las palabras de Maimónides, a las cuales R. Joseph, hijo de Shem Tob, en su libro titulado *Kebod Elohim*, es decir, *Gloria de Dios*, añade que Aristóteles (el primero de los autores según él, y que en su moral ha llegado a la perfección), aun habiendo comprendido cuanto se refiere al método verdadero y no habiendo descuidado nada esencial, no ha podido, sin embargo, conseguir su salvación, por no haber conocido los principios que afirma como enseñanzas divinas reveladas por la voz de los profetas, sino como datos indagados por la razón.

49. Confío en que se reconocerá que semejantes teorías no son sino quimeras de la fantasía, sin fundamento alguno en la razón, como en la Escritura, de tal suerte, que basta exponerlas para que queden por sí mismas refutadas. No quiero

discutir la opinión de los que pretenden que la luz natural nada bueno tiene que enseñarnos respecto a la salvación. No concediéndose los que tal dicen a sí mismos una recta razón, claro es que no pueden dar ni poseer motivo ninguno de sus sentimientos; y aun cuando se enorgullezcan de poseer un conocimiento superior a la razón, no es esto sino una quimera irracional, como claramente demuestra su manera habitual y ordinaria de vivir.

50. Añadiré únicamente sobre esto, para terminar, que a nadie puede conocerse sino por sus obras. Aquel que sea rico en frutos de este género, es decir, que posea la caridad, la alegría, la paz, la paciencia, la dulzura, la bondad, la fe, la mansedumbre, la continencia, no tiene la ley escrita de Dios contra sí, afirmo yo con Pablo (Gál 5, 22); y sea la razón o la Escritura quien únicamente le instruya, afirmo también que es Dios el que verdaderamente le inspira y le da la felicidad perfecta. Era cuanto pensaba decir sobre la ley divina.

---

79 Es figura para significar la *percepción* (la inteligencia).

80 *Vid.* Is 58, 8.

81 Hebraísmo con el cual se significa la época de la muerte: ser agregado al pueblo significa *morir*. *Vid.* Gén 49, 29.33.

82 *Vid.* Is 53, 14.

83 Significa «deleitarse honestamente».

84 Significa «imperio», lo mismo que sujetar un caballo con el freno.

85 *Vid. Las troyanas*, acto II, vv. 258, 259.

86 *Vid.* Gén 26, 14 y sigs.

87 *Vid.* 2 Sam 16, 20 y sigs.; 17, 1 y sigs.

88 Los judíos creían que Dios había dado a Noé siete mandamientos, y que a estos solos se hallaban obligadas todas las naciones; aunque, sin embargo, dio únicamente a la hebrea un número mayor para hacerla más feliz que a las restantes.

89 *Reyes* VII, 11.

CAPÍTULO VI

DE LOS MILAGROS

1. De igual manera que los hombres llaman divina toda ciencia que excede al alcance del espíritu humano, encuentran la mano de Dios en todo fenómeno cuya causa es generalmente ignorada. Hállese el vulgo persuadido de que el poder y la providencia divina no brillan tan visiblemente como en los casos en que la naturaleza presenta algo extraordinario, y que choca con las ideas recibidas, sobre todo si el acontecimiento termina en aprovechamiento y ventaja de los hombres. Por esto nada demuestra más claramente a los ojos del pueblo la existencia de Dios que una interrupción brusca en el orden de la naturaleza. De aquí nace que aquellos que explican todas las cosas, y los milagros mismos por causas naturales y se esfuerzan por comprenderlos, se ven acusados de negar a Dios, o al menos, su providencia.

2. Se piensa, cuando la naturaleza sigue su curso ordinario, que Dios nada hace, y recíprocamente, que mientras Dios obra, el poder de la naturaleza parece en suspenso y sus fuerzas ociosas, de modo que se establecen dos poderes distintos uno de otro: el de Dios y el de la naturaleza, que siempre está determinada por Dios de cierto modo, o como entiende hoy la mayor parte, creada por él.

3. Qué significan estas potencias, Dios y naturaleza, he aquí lo que el vulgo no sabe; el poder de Dios es para él algo como la autoridad real; la naturaleza es una fuerza impetuosa y ciega. El vulgo da, pues, a los fenómenos extraordinarios de la naturaleza, el nombre de milagros, es decir, de obras de Dios; y sea por

devoción, sea por odio a los que cultivan las ciencias naturales, no quiere oír hablar de lo que admira, y se complace en la ignorancia de las causas.

4. El único medio, según él, para adorar a Dios y referir todas las cosas a su imperio y a su voluntad es suprimir las causas naturales, trastornar el orden de las cosas y representarse el poder de la naturaleza encadenado por el de Dios. Para buscar el origen de estos prejuicios es necesario, a lo que entiendo, llegar hasta los primitivos hebreos. Se sabe que las naciones paganas de aquella época adoraban dioses visibles, como el sol, la luna, la tierra, el agua, el aire, etc., y para convencerlos de su error y mostrarles que estas divinidades, débiles y mudables, estaban bajo el imperio de un Dios invisible, referían los hebreos los milagros de que habían sido testigos, esforzándose en demostrar por estos relatos que el Dios que ellos adoraban dirigía la naturaleza entera con su albedrío. Este ejemplo sedujo tan fuertemente a los hombres, que desde aquella época no han cesado de imaginar milagros; cada nación ha querido hacer creer que es más amada de Dios que todas las restantes, que Dios lo ha creado todo para ella, y que todo lo dirige hacia este único objeto.

5. La arrogancia a que ha llegado la estupidez del vulgo no le deja sobre Dios y la naturaleza concepto alguno sano, y confunde la voluntad de Dios con los apetitos de los hombres, y se representa a la naturaleza tan limitada, como si fuese su parte principal el hombre. Basta lo indicado respecto a las opiniones y prejuicios del vulgo sobre la naturaleza y los milagros.

6. Para proceder con método: I. estableceré de antemano que nada sucede contra el orden de la naturaleza, y que ésta sigue sin interrupción su curso eterno e inmutable; al mismo tiempo explicaré lo que debe entenderse por milagro; II. demostraré que los milagros no pueden hacernos conocer la esencia y la existencia de Dios, ni su providencia por consiguiente, comprendiéndose mejor todas estas verdades por el orden constante e inmutable de la naturaleza; III. probaré, con algunos ejemplos sacados de la Escritura, que la Escritura misma no entiende otra cosa por decretos y voluntades de Dios, y por su providencia de consiguiente, sino el orden mismo de la naturaleza que resulta necesariamente de sus eternas leyes; IV. trataré en último lugar de una interpretación de los milagros de la Escritura, y señalaré los puntos principales que deben considerarse en el relato de estos milagros. Tales son los varios objetos que constituirán la materia de este capítulo, y si no me engaño no hay entre ellos ni uno solo que no pueda servir de mucho al objeto que me he propuesto en esta obra.

7. Para establecer mi primer principio me basta recordar lo que he demostrado anteriormente[90] sobre la ley divina, a saber, que todo lo que Dios quiere o determina envuelve una verdad y una necesidad eternas.

8. No distinguiéndose, como hemos señalado, el entendimiento en Dios, de su voluntad, decir que Dios quiere una cosa o decir que la piensa, es afirmar exactamente lo mismo. En consecuencia, la misma necesidad por la cual se sigue de la naturaleza y de la perfección de Dios que piensa una cosa tal como es, esta misma necesidad hace que Dios quiera también una cosa tal como es.

9. Como nada es necesariamente verdadero sino por el solo decreto divino, es evidente que las leyes universales de la naturaleza son los decretos mismos de Dios que resultan necesariamente de la perfección de la naturaleza divina.

10. Nada, pues, se produce en el universo que sea un fenómeno contrario a las leyes de la naturaleza, porque sería contrario igualmente al decreto divino, a la inteligencia y a la naturaleza divinas; e igualmente, si Dios obrase contra las leyes de la naturaleza, obraría contra su propia esencia, lo que es el colmo del absurdo. Podría apoyar además mi demostración en el principio de que el poder de la naturaleza no es en realidad sino el poder mismo y la virtud de Dios, que es a su vez el fondo propio de la esencia divina; pero esta abundancia de pruebas es al presente superflua.

11. Afirmo, pues, que nada existe en la naturaleza[91] que sea contrario a sus leyes universales, nada que no esté de acuerdo con estas leyes y que no resulte de ellas. Todo lo que sucede se hace por la voluntad de Dios y su eterno decreto; en otros términos, todo lo que sucede se hace según leyes y reglas que envuelven una necesidad y una verdad eternas. Estas leyes y estas reglas, que no siempre conocemos, la naturaleza las sigue siempre sin separar jamás de ellas su curso inmutable. No hay razón aceptable para imponer un límite al poder y a la fuerza de la naturaleza y considerar sus leyes como sirviendo a un fin determinado y no a todos los fines posibles; porque el poder y la fuerza de la naturaleza son la fuerza misma y el poder de Dios; las leyes y las reglas de la naturaleza son los propios decretos de Dios, y por lo tanto, es preciso creer de toda necesidad que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes están hechas para extenderse a todo lo que el entendimiento divino es capaz de comprender.

12. Negar esto, es sostener que Dios ha creado la naturaleza tan impotente y la

ha dotado de leyes tan estériles que se ve obligado a venir en su socorro si quiere que se conserve y que todo en ella suceda según su agrado; doctrina tan poco racional como puede imaginarse.

13. De que nada sucede en la naturaleza que no resulte de sus leyes, de que estas leyes abracen todo cuanto el mismo entendimiento divino es capaz de concebir y, en fin, de que la naturaleza guarde eternamente un orden fijo e inmutable[92] se deduce bien claramente que un milagro no puede entenderse sino respecto a las opiniones de los hombres, y que no significa otra cosa que un acontecimiento, cuya causa natural los hombres (o al menos los que cuentan el milagro) no pueden explicarse por analogía con otros sucesos semejantes que están habituados a observar.

14. Podría definir el milagro: lo que no puede ser explicado por los principios de las cosas naturales, tales como la razón nos las hace conocer; pero como los milagros han sido hechos para el vulgo que estaba en una ignorancia completa de los principios de las cosas naturales, es lo cierto que los antiguos consideraban como milagroso todo aquello que no acertaban a explicarse de la manera que el vulgo explica las cosas, es decir, pidiendo a la memoria el recuerdo de algún suceso semejante que se tenga costumbre de concebir sin asombro, porque el vulgo cree comprender suficientemente las cosas cuando han cesado de sorprenderle.

15. Por eso los antiguos, y todos los hombres en general, hasta nuestro tiempo, o poco antes, no han tenido otro criterio de los sucesos milagrosos que el que acabo de indicar. No debe dudarse, por consiguiente, que en la sagrada Escritura existe una multitud de cosas milagrosas que se explican sencillamente por los principios hoy día conocidos de las cosas naturales. Esto mismo habíamos dejado adivinar antes a propósito del milagro de Josué deteniendo el sol, y de la retrogradación de este mismo astro en tiempo de Achab.[93] Pronto trataremos más extensamente esta materia de la interpretación de los milagros que en parte constituye el objeto de este capítulo.

16. Ya es tiempo de pasar a mi segundo principio, de que los milagros no nos hacen de ninguna manera comprender la esencia, ni la existencia, ni la providencia de Dios, sino que, al contrario, todas estas verdades se nos manifiestan de un modo más claro que el orden fijo e inmutable de la naturaleza. He aquí mi demostración.

17. No siendo la existencia de Dios evidente por sí misma,[94] es necesario deducirla de ciertas nociones, cuya verdad sea tan firme y tan inquebrantable que no haya poder alguno capaz de cambiarlas. Al menos, es preciso que esas nociones nos aparezcan con el carácter de certidumbre absoluta en el momento en que inferimos de ellas la existencia de Dios; sin esto no podríamos llegar a una conclusión perfectamente cierta. Claro es, en efecto, que si llegamos a suponer que esas nociones pueden ser cambiadas por un poder cualquiera, dudaremos en el instante mismo de su verdad y de la existencia de Dios que se funda en ellas; en una palabra: nada hay en el mundo de que podamos estar ciertos.

18. Sin embargo, sólo decimos que una cosa es conforme a la naturaleza o es contraria a ella, a condición de que sea conforme o contraria a estas nociones primeras. Si llegamos a suponer que por virtud de un cierto poder, cualquiera que sea, se produce en la naturaleza una cosa contraria a la naturaleza misma, era preciso concebir esta cosa como contraria a las nociones primeras, lo que es absurdo, a menos que quiera dudarse de las nociones primeras, y por consiguiente de la existencia de Dios y de todas las cosas, de cualquier modo que las percibamos.

19. Estamos, pues, infinitamente lejos de que los milagros (si se entiende con esta palabra un hecho contrario al orden de la naturaleza), nos descubran la existencia de Dios; lejos de esto, nos harían dudar de ella, puesto que podríamos estar absolutamente ciertos de que existe Dios, suprimiendo todos los milagros; quiero decir, estando convencidos de que todas las cosas siguen el orden determinado e inmutable de la naturaleza.

20. Supongamos ahora que se definiese el milagro, lo que es inexplicable por causas naturales, o bien que se entienda que el milagro existe en el fondo de las causas naturales que el entendimiento humano no alcanza a descubrir, o bien que el milagro no tiene otra causa que Dios o la voluntad de Dios.

21. Como todo lo que se cumple por causas naturales se hace por el solo poder y la sola voluntad de Dios, es preciso absolutamente afirmar que el milagro, tenga o no tenga causas naturales, es una cosa que no puede explicarse por una causa, es decir, un hecho que excede a la inteligencia humana. Ahora bien: una cosa que excede a la inteligencia humana no puede hacernos comprender nada, porque todo lo que comprendemos clara y distintamente, o bien lo concebimos

por sí mismo, o bien mediante otra cosa que sí se distingue de una manera clara y acabada.

22. Por consiguiente, un milagro, es decir, una cosa que excede a la inteligencia humana, no puede hacernos comprender la esencia y la existencia de Dios, ni enseñarnos nada absolutamente sobre Dios y la naturaleza; al contrario, cuando sabemos que todas las cosas están determinadas y regidas por la mano divina, que las operaciones de la naturaleza resultan de la esencia de Dios, y que las leyes del universo son sus decretos y sus voluntades eternas, conocemos tanto más a Dios y su voluntad, cuanto más penetramos en el conocimiento de las cosas naturales y las vemos depender más estrechamente de su causa primera y desenvolverse según las eternas leyes que ha dado a la naturaleza.

23. Síguese de esto que, respecto a nuestra naturaleza, los fenómenos que comprendemos clara y distintamente merecen más bien que se les llame obras de Dios y se refieran a la voluntad divina, que no esos milagros que nos dejan en una ignorancia absoluta, impresionando fuertemente la imaginación de los hombres e hiriéndolos de admiración y de asombro; porque, en fin, no hay en la naturaleza sino cosas de que tenemos un conocimiento claro y distinto que nos elevan a un conocimiento más sublime de Dios, y nos manifiestan en brillantes rasgos su voluntad y sus decretos. Puede, por lo tanto, considerarse como un juego el recurrir a la voluntad de Dios cuando se ignora una cosa; no se consigue con esto sino confesar más ridículamente la ignorancia.

24. Pienso que, siendo el milagro una cosa limitada, y no expresando, por consiguiente, sino un poder igualmente limitado, es imposible ascender de un efecto de esta naturaleza a la existencia de una causa infinitamente poderosa; a lo sumo se tiene derecho para afirmar que existe una causa más grande que el efecto producido. Digo a lo sumo, porque puede suceder que, mediante el concurso de varias causas, se produzca un efecto cuyo poder, siendo inferior al de todas esas causas reunidas, sea superior, sin embargo, a la fuerza de cada una de ellas.

25. Al contrario, las leyes del universo (como ya hemos demostrado) por extenderse a una infinidad de objetos y hacerse concebir bajo cierto carácter de eternidad, y la naturaleza, que se desenvuelve según las leyes en un orden inmutable, son para nosotros como una manifestación visible de la infinitud, de la eternidad y de la inmutabilidad de Dios. Concluyamos, pues, que los milagros

no nos hacen en manera alguna conocer a Dios ni su existencia ni su providencia, sino que todas estas verdades se deducen infinitamente mejor del orden fijo e inmutable de la naturaleza.

26. Concluyendo ya, entiendo por milagro lo que excede o se cree que excede el alcance de la inteligencia humana. Porque si se llama milagro una alteración del orden de la naturaleza, o una interrupción de su curso, o un hecho que contradice sus leyes, no sólo (como hemos demostrado) no puede darnos ningún conocimiento de Dios, sino que extravía el que naturalmente tenemos, haciéndonos dudar de Dios y de todas las cosas.

27. No conozco diferencia alguna entre un fenómeno contra la naturaleza y un fenómeno superior a la naturaleza; esto es, una obra que, sin ser contraria a la naturaleza, no puede ser cumplida por la misma; pero como el milagro no se hace fuera, sino dentro de la misma naturaleza, es preciso decir que está solamente sobre la naturaleza para interrumpir su orden, que concebimos como fijo e inmutable por los decretos de Dios.

28. Si, pues, se hiciese algo en la naturaleza que no se dedujese de sus leyes y repugnase al necesario orden que Dios estableció eternamente en ella por leyes naturales universales, por lo mismo que era contra la naturaleza y las leyes dadas por él, nos haría dudar de su fe y de todas las cosas, y nos conduciría al ateísmo.

29. Por esto entiendo que he demostrado bastante mi segundo principio con razones concluyentes, de las cuales podemos deducir de nuevo que el milagro, sea contra la naturaleza o sobre la naturaleza, es sólo un absurdo, y por consiguiente que no debe entenderse por milagro en las sagradas Letras, como ya dijimos, sino aquello que supera o se cree que supera a la inteligencia humana.

30. Antes de llegar a la tercera cuestión, quiero confirmar por la Escritura mi principio de que los milagros no nos hacen conocer a Dios; y aunque la Escritura nada enseña claramente en ninguna parte sobre esto, fácilmente, sin embargo, puede deducirse de la misma, especialmente de aquel pasaje en que Moisés (Dt 13) manda dar muerte a los profetas engañosos, a pesar de que hacen milagros.

31. Dice así: «No oigas a palabras del profeta el esse o a soñan el signo el esse; que proban A. vuestro Dios a vos por saber si sois vos amante a A. vuestro

Dios… y el profeta el esse será matado que habló rebello sobre A.».[95] De donde claramente se deduce que también pueden ser hechos milagros por los falsos profetas, y que si los hombres no estuviesen llenos del verdadero conocimiento y del amor de Dios, podrían según los milagros, adorar lo mismo al Dios verdadero que a los demás dioses. Por eso añade: «Que A. vuestro Dios os tienta para saber si sois amantes a A. con todo vuestro corazón y con todo el ánimo vuestro».

32. De donde los israelitas, a pesar de tanto milagro, no llegan a formar de Dios un concepto racional; esto se halla demostrado por la experiencia, puesto que cuando creyeron que Moisés se había alejado de ellos, pidieron a Aarón dioses visibles, y un carnero ¡oh vergüenza! fue la idea de Dios que habían deducido de tanto milagro.[96]

33. Asaph, que había visto tanto milagro, dudó sin embargo de la providencia de Dios, y se hubiera apartado del buen camino, si no hubiese llegado a comprender la beatitud verdadera (Sal 73) y Salomón mismo, en cuyo tiempo estaba en lo más alto del imperio de los judíos, llegó a sospechar que todas las cosas dependían del acaso.[97]

34. Para la mayor parte de los profetas ha sido un misterio de qué modo el poder de la naturaleza y de los hombres podía componerse con el concepto que de la providencia de Dios tenían formado, lo cual fue siempre perfectamente claro a los filósofos que no atienden a milagros, sino a conceptos claros de las cosas, y que hacen consistir la felicidad verdadera en la virtud y en la tranquilidad del alma, no intentan que la naturaleza obre para ellos, contra sí misma, porque saben con evidencia que Dios dirige la naturaleza por leyes universales y no por lo que exigen particulares leyes de la naturaleza humana. Dios cuida, no sólo del género humano, sino de toda la naturaleza.

35. Consta en la misma Escritura todo esto, de que los milagros no dan el verdadero conocimiento de Dios ni enseñan claramente su providencia. Sin embargo, en ella se dice que Dios ha hecho milagros para ser conocido de los hombres. Por ejemplo, en Éx 10, 2, se afirma que Dios engañó a los egipcios y les dio señales de su existencia para que los israelitas conociesen que era Dios en efecto; pero de aquí no se sigue que los milagros sean testimonio suyo, sino que los judíos tenían tales creencias que fácilmente podían ser conocidos por milagros.

36. Hemos demostrado anteriormente[98] que las pruebas proféticas, o sean aquellas que por las revelaciones se forman, no se deducen de las nociones universales y comunes, sino de las opiniones admitidas, aunque absurdas, de aquellos a quienes las cosas se revelan y a quienes el Espíritu santo quiere convencer, lo cual hemos demostrado con muchos ejemplos y con el mismo testimonio de Pablo, que con los griegos era griego, y judío con los judíos.[99]

37. Además, aunque aquellos milagros pudiesen convencer a los egipcios y a los hebreos por sus opiniones, no podrían darles una idea y un conocimiento verdadero de Dios, sino a lo más que existía una divinidad superior a todas las cosas conocidas por ellos, y que Dios tomaba particular empeño en los negocios de los hebreos, que por entonces eran poderosos; de ninguna manera que Dios cuida por igual de todos los hombres; pues esto sólo puede enseñarlo la filosofía.

38. Por esto los judíos, y todos los que sólo conocen la providencia de Dios por el estado de las cosas humanas y el estado desigual de la fortuna de los hombres, se persuadieron de que el pueblo hebreo era preferido por Dios a todos los demás pueblos, aun no habiendo superado a ninguno en la perfección verdadera, como demostramos antes.[100]

39. Llego al tercer principio, o sea, a demostrar por la Escritura que los decretos y mandados de Dios, y por consiguiente su providencia, nada son verdaderamente sino el orden de la naturaleza; esto es, que cuando la Escritura dice: esto o aquello ha sido hecho por la voluntad de Dios, no debe entenderse otra cosa verdaderamente sino que aquello ha sido hecho según el orden y las leyes de la naturaleza, y de ninguna manera, como entiende el vulgo, que la naturaleza ha dejado de obrar de repente o que su curso ha sido interrumpido.

40. La Escritura no enseña directamente sobre aquello que no se refiere a su doctrina, porque su objeto no es (como ya mostramos al tratar de la ley divina)[101] explicar las cosas por causas naturales ni resolver cuestiones de especulación pura. Lo que aquí queremos es deducir nuestras consecuencias de aquellas historias que en la Escritura se relatan con más extensión y circunstancias que otras.

41. En 1 Sam 9, 15-16, se dice que Dios reveló a Samuel que le enviaría a Saúl, y sin embargo, Dios no le mandó hacia Samuel como los hombres suelen enviar

una persona a buscar a otra, sino que esta misión de Dios se cumplió según el orden mismo de la naturaleza. Buscaba Saúl (como se refiere en el capítulo precedente) las pollinas que había perdido; y deliberando si volvería a su casa sin haberlas encontrado, se decidió, por consejo de uno de sus servidores, a buscar al profeta Samuel para averiguar por este medio dónde pudieran encontrarse; y en toda la serie de este relato no se ve que Saúl siguiese ningún orden particular de las cosas para llegar hasta Samuel.

42. En el salmo 105, 24, se dice que Dios mudó el ánimo de los egipcios para que odiasen a los israelitas, mutación que fue perfectamente natural, según consta del capítulo 1 del Éxodo, en que se refieren razones no pequeñas que los movieron a reducir a los israelitas a la esclavitud.[102]

43. En Gén 9, 13, Dios dice a Noé que se le manifestará en una nube; y esta acción de Dios no es otra cosa sino la refracción y reflexión de los rayos del sol que sufren al atravesar las gotas de agua de la nube. En Sal 147, 18, esta acción natural del viento que derrite hielo y nieve se llama palabra de Dios, y en el versículo 15 se llaman igualmente el viento y el frío palabra de Dios. El viento y el fuego se consideran en el salmo 104, 4, como legados y ministros de Dios, y otros muchos pasajes de este género de la Escritura indican claramente que el decreto, mandato, palabra y verbo de Dios no son otra cosa sino la acción y el orden de la misma naturaleza.

44. No es dudoso que todas las cosas que se refieren en la Escritura han sucedido naturalmente, y que se refieren a Dios, sin embargo, porque la Escritura, como ya demostramos, no cuida de enseñar las cosas por causas naturales, sino tan sólo de referirlas del modo que más hiera la imaginación, buscando el método y el estilo que pueda hacer más admirable la cosa, y que, por consiguiente, imprima mayor devoción al ánimo del vulgo.

45. Si, pues, encontramos en las sagradas letras hechos cuyas causas no podemos adivinar y que parecen cumplirse contra el orden de la naturaleza, no debemos detenernos en ello, sino creer en todos los casos que lo que verdaderamente sucedió se llevó a cabo naturalmente, lo cual se confirma, porque en muchos milagros hubo ciertas circunstancias que no se refieren siempre, especialmente cuando se ensalzan en estilo poético, circunstancias precisamente que hacen ver que el milagro se cumplió por causas naturales.

46. Así para que los egipcios se vieran infestados de úlceras, tuvo Moisés que esparcir por el aire ceniza encendida (Éx 9, 10). Un decreto semejante de Dios, o sea, un decreto natural, sirvió para que las langostas invadieran el Egipto mediante un viento de oriente que sopló día y noche; y otro viento occidental fuertísimo las hizo permanecer en ellas (Éx 10, 13-14.19). Del mismo modo, por mandato de Dios, se abrió el mar delante de los hebreos, mediante el euro que sopló violentamente durante toda la noche (Éx 14, 21).

47. Si Eliseo devolvió la fuerza y el vigor a un niño que se creía muerto, tuvo necesidad para ello de prestarle calor y abrirle los ojos (2 Re 4, 34-35). Así también en el evangelio de Juan se narran aquellas circunstancias de que Cristo hizo uso para curar al ciego.[103] Así se encuentran una multitud de pasajes en la Escritura, que muestran satisfactoriamente que los milagros requieren otra cosa que un simple mandato de Dios según se dice.

48. Es preciso creer, que si las circunstancias de los milagros y las causas naturales que los explican no están siempre mencionadas, no por eso son menos necesarias a su cumplimiento. Así, consta el Éxodo (14, 27) cuando se dice que sólo por el mandato de Moisés comenzaron a cerrarse los mares, sin hacer mención alguna del viento, y sin embargo, en el cántico (Éx 5, 10) se dice que sucedió aquello por un viento de Dios que soplaba (es decir, por un viento fuertísimo). Como se suprime esta circunstancia en la historia, parece el milagro mucho más grande.

49. Se dirá que en la Escritura se encuentran muchas cosas que en manera alguna pueden explicarse por causas naturales, como cuando los pecados de los hombres y sus oraciones pueden ser causa de la lluvia o de la fertilidad de la tierra, cuando la fe ha podido curar a los ciegos, y otras cosas semejantes que en la Biblia se narran. Creo haber respondido ya a esto. He demostrado, en efecto, que la Escritura no enseña las cosas por sus causas próximas, sino sólo presentándolas con cierto orden y con cierto estilo, que puedan mover a los hombres, y principalmente al vulgo, a la devoción, y que por esta causa se habla impropiamente de Dios y de las cosas, no tratándose de convencer la razón, si no de ocupar y atraer la fantasía y la imaginación de los hombres.

50. Si, por ejemplo, la Escritura refiriese la destrucción de un imperio como los historiadores políticos, nada conmovería esto a la plebe; al contrario sucede narrándolo todo poéticamente y refiriéndolo a Dios, como hace la Escritura.

Cuando la Escritura cuenta cómo la tierra se hizo estéril por los pecados de los hombres, y cómo curaban por su fe los ciegos, no debe sorprendernos más que cuando dice que Dios se irrita y se contrista de los pecados de los hombres, se arrepiente de los bienes hechos y prometidos o recuerda por una señal cualquiera una promesa a que se había obligado, y mil frases semejantes, que son imágenes poéticas, o corresponden a las opiniones o prejuicios del escritor.

51. De todo esto deducimos en absoluto que todas las cosas verdaderas que se dicen en la Escritura se han cumplido, según leyes naturales que rigen necesariamente todas las cosas, y que si se encuentra algo que pueda demostrarse no estar conforme con esas leyes ni deducirse de ellas, debe creerse absolutamente que fue añadido por una mano sacrílega a las santas Escrituras. Porque lo que es contra la naturaleza es contra la razón, y siendo lo que es contra la razón absurdo, debe ser refutado inmediatamente.

52. Fáltame solamente presentar algunas observaciones, o más bien recogerlas (puesto que ya están dichas), sobre las interpretaciones de los milagros, e ilustrarlas con uno o más ejemplos como había prometido hacer; muéveme a hacerlo el temor de que interpretando mal algunos milagros, llegue a sospecharse que en la Escritura se contiene algo que repugna a la luz natural.

53. Es muy raro que los hombres refieran un suceso tal y como ha pasado sin añadir nada al relato, mucho más cuando ven o escuchan algo de nuevo, a no ser cuando están preparados contra sus opiniones preconcebidas, o tengan de tal modo prevenido el espíritu que perciban claramente las cosas y de otro modo que han escuchado referirlas, particularmente si el acontecimiento de que se trata supera la inteligencia de los oyentes, y mucho más si la cosa se refiere a ellos o están interesados en que suceda de cierto modo.

54. Es esto causa de que los hombres, en las crónicas y en las historias, den cuenta de sus opiniones más que de las cosas mismas, de tal manera, que si dos hombres que tienen diversas opiniones refieren un suceso, resulta tan distinto que podría parecer se estaba hablando de dos diversas cosas, por lo cual no es en manera alguna difícil averiguar por sus obras las opiniones del historiador. Podría, con objeto de confirmar lo dicho, citar los nombres de una multitud de filósofos historiadores de la naturaleza, o de buen número de cronistas, si no lo creyese superfluo; sacaré uno de la santa Escritura, fiándome para sus consecuencias a la penetración de mis lectores.

55. En tiempo de Josué los hebreos (como notamos antes), creían como el vulgo que el sol se mueve en movimiento diurno y que la tierra estaba en reposo, y a esta opinión preconcebida adaptaron el milagro que presenciaron peleando contra los cinco reyes; no refieren sencillamente que aquel día fuese más largo de lo acostumbrado, sino que el sol y la luna se detuvieron suspendiendo su movimiento, lo cual no dejaba de servir contra los paganos de aquellos tiempos que adoraban el sol, convenciéndolos y demostrando por la experiencia que el sol vivía bajo el imperio de otro poder más alto, que con una orden suya hizo mudar su natural movimiento.[104]

56. Por esto, parte por religión, parte por opiniones preconcebidas largo tiempo antes, concibieron y narraron el acontecimiento de un modo distinto a como pudo producirse efectivamente. Es necesario para interpretar los milagros de la Escritura y entender cómo sucedieron verdaderamente las cosas que se narran en ellos, conocer las opiniones de aquellos que atendieron primero a referirlos, y cuyos escritos analizamos hoy para distinguir qué hay en ellos y con qué sentido quisieron representarlo. De otro modo confundiremos sus opiniones y juicio con el mismo milagro; y no sólo esto, sino las cosas que verdaderamente han sucedido, con aquellas otras que sólo fueron representaciones proféticas sin más valor que el de opiniones individuales.

57. Porque en la Escritura se encuentran como reales una multitud de cosas que se aceptan por tales y que sin embargo en el fondo sólo son representaciones de cosas imaginarias. Por ejemplo: que Dios (sumo ser, *ens summum*) descendiese del cielo,[105] que el Sinaí haya arrojado humo y aparecido inundado de fuego, porque Dios iba a descender sobre sus cumbres, o que Elías se viese arrebatado al cielo en un carro conducido por caballos de fuego,[106] hechos que no han sido sino representaciones adaptadas a las creencias de aquellos que los han referido como se les representaron, es decir, como reales.

58. Todos aquellos que sepan algo más que el vulgo, saben que Dios no tiene derecha ni izquierda, ni está en movimiento ni en reposo, sino que es absolutamente infinito, y en él se contienen todas las perfecciones. Sabe todo esto el que dirige sus juicios por las percepciones del entendimiento puro, y no por la imaginación y los sentidos externos, como hace el vulgo que supone en Dios un cuerpo y una pompa imperial, cuyo trono finge sobre las estrellas en la convexidad del cielo, sin que por esta distancia se aleje mucho de la tierra. A estas y semejantes opiniones, como ya dijimos, se hallan conformes muchos

casos de la Escritura, que por lo mismo no deben ser aceptados como reales por los filósofos.

59. Dedúcese de todo, que para entender cómo han sucedido realmente los milagros, es necesario conocer la lengua y tropos de los hebreos; y el que no atienda bastante a ellos se expone a convertir en milagros lo que nunca pensaron dar por tales los historiadores, con lo cual, no solamente dejará de distinguir las cosas verdaderamente ocurridas de los milagros, sino que ignorará además el sentido de los autores de los libros sagrados.

60. Por ejemplo: Zacarías (14, 7), hablando de una guerra futura, dice: «Y será día uno, él será conocido. A no día y no noche, y será a hora de tarde y habrá luz». Con cuyas palabras parece profetizarse un gran milagro, sin embargo de que el profeta no quiere decir otra cosa sino que el resultado del combate será todo el día incierto y que Dios tan sólo le conoce; pero que al final de la noche serán vencedores los hebreos. Con frases semejantes acostumbraban a anunciar y escribir los profetas las victorias y derrotas de las naciones.

61. Así, vemos en Isaías, que describe la destrucción de Babilonia: «Estrellas del cielo y sus oriones (astros) no hará esclarecer su luz; el sol escurecerse há, en su salir y luna no hará resplandecer su luz».[107] Nadie creerá que todo esto sucediese a la letra en la destrucción de aquel imperio; lo mismo que esto que añado: «Por tanto, cielos haré estremecer y temblar la tierra de su lugar».[108]

62. El mismo estilo emplea Isaías para significar a los judíos que volverán seguros de Jerusalén a Babilonia, sin sufrir sed en el camino; dice: «Y no asedecieron por desiertos, les condujo agua de peñas, hizo destilar a ellos y hendió peñas y manaron aguas»:[109] palabras que no significan otra cosa sino que los judíos encontraron fuentes en el desierto para apagar su sed, pues según consta, en su vuelta a Jerusalén, autorizada por Ciro, no ocurrió milagro alguno de esta clase.

63. De este modo se encuentran en la Escritura abundantes milagros, que no son otra cosa que figuras hebreas; no es necesario que las cite aquí una por una; me basta con hacer notar respecto de ellas que los hebreos no tanto las empleaban para adornar el relato, sino más aún para escribir en estilo religioso. Por esta causa se encuentra en la Escritura *Deo benedicere* en vez de *maledicere*,[110] y por

la misma causa se referían a Dios todas las cosas de tal manera, que nada parece narrarse sin milagros, aun hablando de los objetos más naturales, cuyos ejemplos dejamos indicados antes. Así, cuando la Escritura dice que Dios endureció el corazón de Faraón, no debe entenderse otra cosa sino que Faraón era obstinado;[111] y cuando dice que Dios ha abierto las ventanas del cielo, no significa sino que ha llovido mucho, y así en las demás cosas.[112]

64. Si se quiere prestar atención a todas estas cosas y considerar que la Escritura contiene muchos relatos en que los hechos se exponen rápidamente y como mutilados, no se encontrará en los libros santos nada que pueda demostrarse contrario a la luz natural; y en cambio, muchas cosas que parecen oscurísimas llegarían a interpretarse y entenderse fácilmente con una meditación cuidadosa. Creo haber satisfecho, en mi opinión, lo que me propuse en este capítulo.

65. Antes de terminar, sin embargo, debo hacer una observación, y es que el método que acabo de aplicar a los milagros no es el mismo de que me he servido para los profetas. Nada he afirmado sobre la profecía que no pudiese ser deducido de las mismas sagradas Escrituras; aquí, al contrario, he partido de principios conocidos por la luz natural. He procedido con intención de esta manera, porque estando la profecía por encima de la inteligencia humana y siendo cuestión teológica puramente, nada podía afirmar sobre esta materia, ni aun saber en qué consiste, sino por principio o fundamentos revelados. Por eso me vi obligado a trazar una historia de la profecía y a deducir de ella algunos principios capaces de ilustrar en lo posible lo que sea la profecía y sus caracteres principales.

66. Pero en cuanto a los milagros, como lo que se trata (si podemos afirmar que algo sucede en la naturaleza que repugne a sus leyes y no pueda ser deducido de ellas) es puramente filosófico, no había necesidad de aquello; y por eso juzgué más a propósito para sacar a luz estas cuestiones los fundamentos de la razón natural. Digo que me pareció más oportuno obrar de este modo, pero, sin embargo, hubiera podido resolver la cuestión con los mismos dogmas de la Escritura. Voy a demostrarlo en pocas palabras.

67. Hablando la Escritura en varios lugares de la naturaleza en general, afirma que ésta sigue un orden fijo e inmutable.[113] En otros lugares enseña el filósofo en su Eclesiastés (1, 10) de un modo decisivo que nada nuevo ocurre en la

naturaleza; e ilustrando más adelante este pensamiento (versículos 9, 11) dice que si algunas veces se encuentra alguna cosa que parece nueva, no lo es, sin embargo, y ha sucedido en los siglos que pasaron y cuya memoria hoy no existe; porque, añade, la memoria de los antiguos es nula entre los modernos, como la memoria del presente lo será para las generaciones venideras.

68. En 3, 11, declara que Dios ha ordenado todas las cosas a su tiempo, y en el versículo 14 añade que lo que Dios hace permanece eternamente, sin que pueda quitarse o añadirse nada a ello; palabras que establecen claramente que la naturaleza tiene un orden fijo e inmutable, que Dios ha sido el mismo en todos los siglos conocidos y desconocidos de nosotros, que las leyes de la naturaleza son tan perfectas y tan fecundas que nada puede ser quitado ni añadido de ellas, y que, por tanto, los milagros no lo son ni tienen nada de nuevo sino por la ignorancia de los hombres.

69. Todo esto se enseña terminantemente en la Escritura, y en ninguna parte se dice que suceda en la naturaleza nada que sea contrario a sus leyes o que no pueda deducirse de ellas; no puede, pues, encontrarse nada opuesto a mis enseñanzas en las Escrituras. Añádase a esto que los milagros requieren siempre (como ya demostramos) causas y circunstancias especiales, que no derivan de no sé qué imperio real que el vulgo supone en Dios, sino de un decreto verdaderamente divino, esto es (como vimos ya por la Escritura misma), de las leyes y del orden mismo de la naturaleza. Añádase, además, que los impostores pueden hacer milagros, según resulta de Dt 13 y Mt 24, 24.

70. De todo esto dedúcese evidentemente que los milagros han sido cosas naturales y que deben explicarse, no como cosas nuevas (para emplear las palabras de Salomón) o contrarias a la naturaleza, sino mientras pueda hacerse refiriéndolas a hechos naturales, lo que puede fácilmente conseguirse aplicando a la Escritura misma algunas reglas deducidas de ella.

71. Sin embargo, cuando digo que la Escritura enseña estas cosas, no entiendo que las enseña como principios necesarios a la salvación, sino que los profetas han considerado los milagros del mismo modo que nosotros. Por consecuencia, cada cual puede pensar sobre esto del modo que mejor le parezca para llevar su alma al culto de Dios y a la religión.

72. También Josefo opinó del mismo modo, y así termina el libro II de sus

Antigüedades: «Ninguno en verdad debe dejar de creer en la palabra milagros; porque no admitir el sencillo relato de los antiguos hebreos, privados de malicia, de que su camino de salvación fue abierto a través de los mares, ya sea por la voluntad de Dios, o por el curso natural de las cosas, puesto que sabemos que en tiempo no lejano[114] el mar de Panfilia se dividió, y no habiendo otro camino delante de los compañeros del rey de Macedonia, a quien Dios eligió para destruir el imperio persa. Y esto se halla confesado por todos los que escribieron sobre los hechos de Alejandro. Es preciso, pues, que cada uno sea libre de pensar sobre los milagros como le plazca».

Éstas son las palabras de Josefo, testimonio de su fe en los milagros.

---

90 *Vid.* cap. 4, § 23 y sigs.

91 No entiendo aquí por naturaleza la materia sola y sus propiedades, sino otra infinidad de seres además de ella.

92 *Vid.* EI, particularmente P16, P21, P22, P23 y P29.

93 *Vid.* cap. 2, §§ 26-28.

94 *Vid*. Notas marginales, nota 7.

95 Dt 13, 3-6.

96 Éx 32.

97 Ece 3, 19-21; 9, 2-3.

98 *Vid.* cap. 2, § 12 y sigs.

99 1 Cor 9, 20 y sigs.

100 *Vid.* cap. 3, § 57.

101 *Vid.* cap. 4, § 38 y sigs.

102 *Vid.* Éx 1, 8 y sigs.

103 Jn 9, 6-7.

104 Jos 10, 12 y sigs.

105 Éx 19, 28; Dt 5, 28.

106 2 Re 2, 11.

107 Is 13, 10.

108 *Ibid*., 13.

109 Is 48.

110 1 Re 21, 10; Job 2, 9.

111 *Vid.* Éx 4, 21; 7, 3; 14, 4.

112 Gén 7, 11.

113 Sal 148, 6; Jer 31, 34.36.

[114] Espinosa traduce a Josefo diciendo: *Olim et antiquitus a resistentibus*; el texto griego dice χθες και πρωην γεγονόσι, que es la traducción que seguimos. Nada advierten algunos editores alemanes de esta diferencia que ha hecho notar Saisset (t. I, 124). Yo sigo la traducción de éste, puesto que no siendo esta versión del texto a la doctrina que Espinosa deduce, no veo razón para no corregir un error ya advertido. *(N. del T.)*

CAPÍTULO VII

DE LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

1. Dícese a todas horas que la Escritura es la palabra de Dios, que enseña a los hombres la beatitud verdadera y el camino de la salvación. En el fondo parece de otro modo. De nada está más lejano el vulgo que de conformar su vida a los preceptos de la sagrada Escritura, ni de otra cosa se trata sino de obligar a los demás, bajo pretexto de fervor religioso, a pensar como nosotros pensamos, después de haber hecho pasar por palabra de Dios los pensamientos propios.

2. Vemos a los teólogos cómo han hecho en todos los tiempos retorcer los libros sagrados como place a sus delirios, para escudarlos con la autoridad divina, sin que cause en ellos el menor escrúpulo para obrar con temeridad semejante el interpretar el pensamiento de la Escritura o la intención del Espíritu santo, y si de algo tienen solícito cuidado, no es de atribuir algún error al Espíritu santo o de separarse del camino de la salvación, sino de ser convencidos de error por sus adversarios y ver despreciada y pisoteada la autoridad de sus palabras.

3. Si los hombres que hablan de la Escritura lo hiciesen con ánimo sincero, tendrían una manera de vivir muy distinta; no reinarían en su corazón los odios y las discordias, ni veríamos ese ciego y temerario deseo que los lleva a interpretar la Escritura, y a hacer algo nuevo en materias religiosas, sino que al contrario, no enseñarían como doctrina demostrada por la Escritura lo que en ella clarísimamente no aprendiesen, y aquellos sacrílegos que no han temido adulterarla en varios lugares, hubiesen pensado mucho más semejante delito y

hubiesen apartado de él sus manos.

4. Pero la ambición y la audacia han sido llevadas tan al extremo, que la religión más consiste en defender las quimeras de los hombres, que en obedecer los mandamientos de la Escritura: pienso, por eso, que no consiste hoy la religión en la caridad, sino en sembrar discordias y odios intensísimos entre hombres, que se ocultan bajo el falso nombre de un celo ardiente por las cosas divinas. A estos males se añade la superstición, que enseña a los hombres a temer a la razón y a la naturaleza y a no venerar ni respetar sino aquello que las repugna.

5. No es extraño de este modo que los hombres interpreten los textos en el sentido más alejado de la naturaleza y de la razón, para hacer que se admire y se venere más la Escritura, ni que se piense que en las sagradas letras se ocultan profundísimos misterios, e investigando semejantes absurdos, se descuide la parte útil, ni que los que tales cosas fingen delirando lo atribuyan al Espíritu santo y se unan a ello con una energía y una obstinación incomprensibles. Así sucede con los hombres: aquello que concibe el entendimiento puro sólo merece una convicción tranquila y razonable: aquello que nace contra la razón y por las pasiones se defiende con el ardimiento de las mismas.

6. Para separarnos de esas turbas y apartar la mente de los prejuicios de los teólogos y no confundir con los testimonios divinos las opiniones y las quimeras humanas, debemos trazarnos un plan y disertar sobre su verdadero método de interpretar la Escritura; no conociendo éste, nada podemos saber de cierto de lo que quiere enseñar la Escritura y el Espíritu santo. Para indicar en pocas palabras mi pensamiento, digo que el método de interpretar la Escritura, no sólo no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que son perfectamente iguales.

7. Así como el método de interpretar la naturaleza consiste en trazar ante todo una historia fiel de sus fenómenos, desde los cuales, por datos ciertos, llegamos a la definición de las cosas naturales, así, para interpretar la Escritura, es necesario comenzar por una historia exacta, y desde ésta también, apoyado en datos y principios ciertos, penetrar por legítimas consecuencias el pensamiento de los que la escribieron.

8. De este modo (no sirviéndose de ningún otro principio ni de más datos para

la interpretación de la Escritura y de sus pasajes que de aquellos que están contenidos en su historia), está perfectamente seguro cualquiera de ponerse al amparo de todo error, y de discurrir con tanta seguridad sobre aquellas cosas que superen nuestra inteligencia, como de estas obras que conocemos por la razón natural.

9. Para que conste claramente que este camino no sólo es cierto sino que es el único cierto, que conviene con el método de interpretar la naturaleza, puede notarse que los libros sagrados contienen gran número de cosas, sobre las cuales la razón natural nada dice; compónense en su mayor parte de revelaciones y de relatos históricos.

10. Pero estos relatos sólo contienen milagros, es decir (como queda explicado por el capítulo precedente),[115] narraciones de cosas desacostumbradas en la naturaleza, acomodadas a las opiniones y juicios de aquellos que las escribieron; en cuanto a las revelaciones, hemos demostrado anteriormente[116] que también se acomodan a las opiniones de los profetas, aparte de que en sí mismas superan la inteligencia humana. Para conocer todas las cosas o casi todas las que se contienen en la Escritura, a la Escritura misma debe acudirse, así como el conocimiento de la naturaleza, de la misma naturaleza se desprende.

11. En cuanto a los mandamientos morales que en la Biblia se contienen, pueden deducirse de la razón natural; no puede, sin embargo, demostrarse por esta que deben estar en la Escritura, sino que este punto puede sólo ser esclarecido por la lectura de los libros santos. Añado que si queremos demostrar sin prejuicios la divinidad de la Escritura, es necesario que sepamos por ella misma que enseña una moral verdadera; sólo de esto podrá deducirse su divinidad. La certidumbre de los profetas mostraremos se deducía de que su ánimo estaba inclinado a lo bueno y a lo justo. Todo esto debe constarnos para que tengamos fe en sus palabras.

12. En cuanto a los milagros, ademas de ser ineficaces para convencernos de la existencia de Dios, hemos demostrado que podían ser hechos por los falsos profetas. En consecuencia, la divinidad de la Escritura sólo puede demostrarse haciendo ver que enseña la virtud verdadera. Esto sólo puede resultar de la misma Escritura; y si no pudiera hacerlo, sólo con grandes prejuicios, creeríamos en ella y afirmaríamos su divinidad. Todo el conocimiento de la Escritura no puede, pues, intentarse, sino mediante la Escritura misma.

13. Pero la Escritura ni explica la naturaleza ni nos da las definiciones de las cosas. Síguese de aquí que estas definiciones deben deducirse de sus diversas narraciones, del mismo modo que las de las cosas naturales se deducen de las acciones mismas de la naturaleza.

14. La regla, por decirlo así, universal, en la interpretación de la Escritura, es no atribuirle ninguna doctrina que no hayamos deducido con evidencia de su propia historia. *Cuál deba ser su historia, y qué cosas deba referir principalmente*, voy a decirlo.

15. I. *Debe, ante todo, contener la naturaleza y propiedades de la lengua en que se escribieron los libros sagrados, y que hablaban sus autores.* Sin esta condición no podría descubrirse el sentido que cada pasaje puede admitir, según el uso común del lenguaje; y como todos los autores, tanto del antiguo como del nuevo testamento eran judíos, se deduce que la historia de la lengua hebrea es necesaria, más que nada, no sólo para inteligencia de los libros del antiguo testamento, que fueron escritos en esta lengua, sino aun para los del nuevo, en razón a que los libros del evangelio, aunque escritos en otra lengua, no dejan de estar llenos de hebraísmos.

16. II. *Debe recoger las sentencias de cada libro y reducirlas a cierto número de claves principales*, para que pueda verse de una sola ojeada la doctrina de la Escritura en cada materia; además, deben notarse todos aquellos pasajes oscuros o ambiguos que se encuentren en el texto, y lo mismo aquellos que parezcan en contradicción con otros. Se distinguirá un pensamiento oscuro de otro claro, según que su sentido resulte fácil o difícil a la razón, con arreglo al texto mismo del discurso. Hablamos del sentido de las oraciones, no de su verdad.

17. Lo primero que debe precaverse cuando se intenta penetrar el sentido de la Escritura es no sustituir al verdadero sentido del texto algún razonamiento de nuestro espíritu (aun sin hablar de los prejuicios que tan a menudo nos preocupan), ni confundir el verdadero y apropiado sentido con la verdad real de las cosas, limitándonos a investigar el uso ordinario del lenguaje, o los raciocinios que en ningún otro fundamento se apoyan sino en la Escritura. Para hacer todo lo cual más claro, lo ilustraré con un ejemplo.

18. Moisés ha dicho que Dios *es fuego* y que Dios es *celoso*;[117] frases clarísimas, si únicamente al sentido y material significación de las palabras

atendemos; por eso yo coloco este pasaje entre los pasajes claros, aun siendo bastante oscuro en relación a la verdad y al pensamiento. No es esto todo; cuando el sentido literal de un texto choca abiertamente con la razón natural, como en el ejemplo presente, yo sostengo que debe aceptarse ese sentido mientras no esté en contradicción con el espíritu general y la doctrina de la Escritura; si, al contrario, se ve que tal o cual pasaje, interpretado literalmente, está en oposición con la totalidad de la Escritura, aunque se halle de acuerdo con la razón, será preciso interpretarlo de otra manera; quiero decir, en sentido metafórico.

19. Si quisiéramos indagar la opinión de Moisés, sobre si Dios era o no era fuego, no sería cuestión de averiguar si esta doctrina es o no conforme a la razón, sino tan sólo si estaba o no estaba conforme con las demás opiniones de Moisés. Como quiera que Moisés declara en varios lugares que Dios no tiene semejanza alguna con las cosas visibles que llenan el cielo, la tierra y las aguas, se deduce que estas palabras: *Dios es un fuego*, y todas las que se asemejan a ellas, deben entenderse metafóricamente.

20. Pero como es también regla universal de crítica el apartarse lo menos posible del sentido literal, corresponde preguntar si esta sentencia: *Dios es fuego*, no admite otro sentido que el literal; es decir, si a la palabra *fuego* no puede darse otra significación que la de *fuego natural* que a primera vista representa. Porque si el uso del lenguaje no le concediese otra acepción cualquiera, se debería admitir aquélla, aun siendo contraria a la razón; y todos los sentidos restantes, aunque conformes a la razón, habrían de acomodarse a éste.

21. Si nada de esto pudiese hacerse, dado el uso de la lengua, y fuesen en absoluto irreconciliables las sentencias, habría que suspender el juicio sobre ellas. Pero como el nombre *fuego* se acepta también en sentido de cólera o de envidia (Job 31, 12), es muy fácil reconciliar o concordar las dos sentencias de Moisés; por lo cual, fácilmente afirmamos que ambas oraciones *Dios es fuego* y *Dios es celoso*, son una sola y misma sentencia.

22. Pienso que Moisés enseña claramente que Dios es celoso, y no advirtiendo en lugar alguno que Dios carezca de pasiones o de afectos espirituales, puede deducirse de plano que Moisés ha admitido esta doctrina, o a lo menos que ha querido hacer que se admitiese, aunque hoy la creemos contraria a la razón. Porque, como demostramos ya, no nos es lícito por los consejos de nuestra razón

y por nuestras opiniones preconcebidas torcer el pensamiento de la Escritura, sino pedir y esperar de ella misma todo el conocimiento de sus doctrinas.

23. III. En último lugar *debe esta historia referir la varia fortuna de todos los libros de los profetas*, cuya memoria ha llegado hasta nosotros; además, *la vida, costumbres y estudios de cada uno de los autores de los libros*, quiénes fueron, en qué ocasión y por qué y en qué idioma compusieron los libros: por último, *la suerte de cada libro*, el modo como fue primeramente aceptado, las manos en que fue cayendo sucesivamente, las interpretaciones diversas que de él se han hecho, por consejo de quién fue colocado entre los sagrados libros y cómo, para concluir, todas esas obras que hoy damos por de origen divino fueron reunidas en un solo cuerpo. Esto debe contener la historia de la Escritura.

24. Para distinguir, en efecto, los pensamientos que tienen carácter de ley de aquellos que encierran simplemente una enseñanza moral, es necesario conocer la vida y las costumbres del escritor sagrado; pues mejor conocemos su genio y el alcance de su inteligencia. Además, con objeto de no confundir los preceptos eternos con aquellos que sólo hacen referencia a un tiempo determinado y a pequeño número de hombres, es muy importante conocer en qué época, con qué ocasión y para qué pueblo se dictaron aquellas prescripciones.

25. Son también necesarias las condiciones restantes que indicamos, no sólo para establecer la autenticidad de cada libro, sino para averiguar si manos sacrílegas han adulterado el texto, si se han deslizado en él errores de alguna clase o si se han hecho las correcciones convenientes por hombres peritos y dignos de fe. Todas las precauciones que he indicado son necesarias para no adherirnos a cuanto se nos ofrezca con irreflexivo ímpetu, sino tan sólo a lo que encontremos de cierto e indudable en la Escritura.

26. Después que hayamos esclarecido esta historia de la Escritura y resuelto firmemente no establecer como doctrina de los profetas sino aquello que claramente se deduzca de esta historia y resulte evidentemente de ella, será tiempo de intentar la interpretación de los profetas y del Espíritu santo. Para esto se requiere un método y un orden semejante al que usamos para interpretar la naturaleza según su propia historia.

27. Así como en el estudio de la naturaleza se comienza por las cosas más generales y comunes a todos los objetos del universo, es decir, el movimiento y

el reposo, sus leyes y sus reglas universales, que la naturaleza observa siempre, y por las cuales manifiesta su perpetua acción y desde ellas gradualmente descendemos a las cosas menos universales, lo mismo en la historia de la Escritura debe investigarse primero lo que haya de más universal y sea base y fundamento de todo lo restante y exprese la doctrina utilísima y eterna expuesta por los profetas al género humano; por ejemplo, que existe un Dios único y omnipotente, que a él sólo debe adorarse, que cuida de todos los hombres y que ama sobre todo a los que le adoran y quieren a su prójimo como a sí mismos.

28. Ésos y otros semejantes principios enseña la Escritura en tantos lugares, y de un modo tan claro, que no hay nadie que pueda tener sobre ellos la duda más pequeña. Qué sea Dios, por qué razón pueda conocerlo todo y extender a todo su providencia, son cuestiones que la Escritura no trata ex profeso y sobre las cuales no establece doctrina eterna. Al contrario, hemos visto antes[118] que los profetas no se hallan conformes en este punto, y que por eso nada puede afirmarse sobre ello como doctrina del Espíritu santo, mucho más pudiendo ser perfectamente esclarecido por la luz natural.

29. Una vez conocida la doctrina universal de la Escritura, procede descender a las cosas menos generales que se refieren, sin embargo, a la práctica de la vida y que se derivan de aquella doctrina universal como los arroyos de una fuente; a este género pertenecen todas las acciones particulares y exteriores de la verdadera virtud, que sólo en ocasiones dadas puede ejercitarse; si sobre esto se encuentra algún pasaje oscuro o ambiguo en las Escrituras, por la doctrina universal de la misma Escritura deberá determinarse y explicarse. Si llegasen a ser contradicciones, correspondería preguntarnos con qué ocasión, en qué tiempo y por quién habían sido escritas.

30. Por ejemplo, cuando Cristo dice:[119] «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados», no sabemos por este texto a qué desconsolados se refiere; pero como en seguida nos enseña que sólo debemos cuidarnos del reino de Dios y de su justicia, como supremo bien,[120] se deduce que allí ha querido referirse a los que lloran por no poseer el reino de Dios, al ver descuidada la justicia entre los hombres. Sólo sobre esto pueden llorar aquellos que únicamente aman el reino de Dios y la justicia y desprecian todos los bienes de la fortuna.

31. Lo mismo cuando dice:[121] «Si alguno hiere tu mejilla derecha presenta

también la izquierda». No puede pensarse que Cristo mandase esto como legislador a los jueces, lo cual destruiría la ley de Moisés, y será contrario a su misión.[122] Por esto ha de verse quién dijo las palabras, en qué tiempo y a qué personas las dirigía.

32. Cristo dijo que no establecía leyes como legislador, sino que daba enseñanzas como maestro, porque, según antes indicamos,[123] no quiso reformar tanto las acciones exteriores como el interior de los ánimos. Además, decía tales cosas a hombres oprimidos, que habitaban una república corrompida en que nadie se cuidaba de la justicia y cuya disolución veía próxima. Las mismas palabras que dice en este lugar Cristo sobre la destrucción de la ciudad, las encontramos en Jeremías en tiempos de su disolución primera.[124]

33. No habiendo los profetas enseñado nunca esta doctrina sino en tiempos de opresión, y no habiendo sido nunca aceptada por la ley, sabemos, al contrario, que Moisés (que no escribía en tiempo de esclavitud e intentaba sólo constituir una buena república), condenando la venganza y el odio del prójimo, mandó, sin embargo, que se satisfaciera ojo por ojo y diente por diente:[125] de aquí se deduce claramente, por los mismos argumentos de la Escritura, que esta enseñanza de Cristo y de Jeremías sobre el perdón de las injurias y la humildad con los malvados sólo es aplicable a los tiempos de opresión a las regiones en que se menosprecia la justicia, nunca en una buena república; puesto que en una república bien organizada en que se observa la justicia debe cada cual, para conservarse como hombre justo, exigir ante el magistrado la reparación de las injurias,[126] no por espíritu de venganza,[127] sino con ánimo de conservar las leyes de su patria y de evitar la impunidad a los males.

34. Todo esto conviene plenamente con la razón natural. Podría citar una multitud de ejemplos; pero bastan los aducidos para explicar mi pensamiento y la utilidad de mi método, única cosa de que cuidara al presente. Hasta ahora hemos investigado aquellas sentencias de la Escritura que se refieren al uso común de la vida y que son fáciles en la penetración de su sentido; pues en verdad nunca hubo sobre ellas controversia entre los que han escrito acerca de la Biblia.

35. No pueden descifrarse tan fácilmente aquellos otros pasajes que en la Escritura se ofrecen, y que sólo a cuestiones de especulación se refieren;[128] el

camino se hace en esto mucho más estrecho. Disintiendo (como ya mostramos) los profetas en cuestiones especulativas, y habiendo acomodado las narraciones de las cosas a los prejuicios de la edad en que han vivido, nos es imposible explicar los pasajes confusos de un profeta con lo claramente expuesto por otro, a no ser que evidentemente constare ser una misma la intención de entrambos.

36. Cómo haya de hacerse para penetrar el pensamiento de los profetas, según lo mismo que la Escritura enseña, lo expondré en pocas palabras. También en esto debe comenzarse por las cosas universales, esforzándose en comprender por algunos pasajes evidentes de la Escritura qué se entiende por profecía o revelación, y en qué consiste principalmente; después, qué sea el milagro y sus nociones más generales; en seguida a descender las opiniones particulares de cada profeta, y de todo esto llegar al sentido de cada revelación o profecía, historia o milagro.

37. De qué precaución haya de usarse en este método para no confundir el pensamiento de los profetas y de los historiadores con el del Espíritu santo y la verdad misma de las cosas, ya lo hice ver antes con algunos ejemplos;[129] por eso no necesito añadir nada ahora. Debe notarse acerca del sentido de las revelaciones que este método viene a enseñarnos solamente aquello que los profetas vieron o escucharon verdaderamente, no lo que quisieron representar o significar por medio de sus jeroglíficos; esto podemos llegar a adivinarlo, pero no a deducirlo rigurosamente con la autoridad de la Escritura.

38. Hemos demostrado que para interpretar la Escritura éste es el camino más seguro, o mejor el único camino que puede llevarnos a la averiguación de su verdadero sentido. Confieso que si se tuviese conservada por una tradición cierta la explicación verdadera de las profecías, recibida de los profetas mismos, como pretenden los fariseos, o un pontífice que no pudiese equivocarse en la interpretación de la sagrada Escritura, como los católicos romanos, se conseguiría una certidumbre mayor aún de la que yo propongo.

39. Pero como ni de esta tradición ni de la autoridad del pontífice podemos estar ciertos, nada se puede fundar de cierto sobre ellas: la una porque fue negada por los más antiguos cristianos; la otra porque nunca la reconocieron las primitivas sectas de los judíos; y si a la serie de los años atendemos (dejando a un lado otros argumentos), tal como los fariseos la recibieron de sus rabinos y la remontaron hasta Moisés, veremos que es enteramente falsa, y lo demostraremos

más adelante.[130]

40. Por lo cual debe sernos esta tradición sospechosa; y aunque nuestro método nos obligue a reconocer alguna tradición de los judíos como incorruptible, esto es, la significación de las palabras de la lengua hebrea, que de ellos recibimos, no nos obliga esto a dar por cierta ninguna otra. Si, en efecto, el sentido de una oración se altera fácilmente, es muy raro que cambie la significación de alguna palabra.

41. Aquí, por ejemplo, sería dificilísimo, porque quien intentase mudar el valor de alguna palabra, tendría que interpretar a todos los autores que han escrito en aquella lengua y se han servido de aquella palabra en su sentido usual, conforme al ingenio y pensamiento de cada uno o cambiarlo y mudarlo con infinitas precauciones.

42. Pero como el vulgo se sirve del mismo idioma que los sabios y el sentido de las oraciones y de los libros sólo se penetra por estos últimos, resulta que ellos pueden fácilmente y a su capricho alterar o corromper el sentido de una obra que ellos solos tienen en sus manos, mientras jamás les es posible desfigurar la significación de una palabra. Añádase que si alguno quisiere alterar el sentido de una palabra para darle otro nuevo, no podría hacerlo sin dificultad, y prescindiendo de ello al escribir como al hablar a los hombres.

43. Por estas y otras razones nos persuadimos fácilmente de que a nadie ha podido ocurrírsele corromper el sentido de una lengua, pero que en cambio ha sucedido con frecuencia que se haya mudado el pensamiento de un escritor cambiando el texto de su discurso o interpretando su oración de un modo falso. Como nuestro método (que está fundado en pedir el verdadero conocimiento de la Escritura a la Escritura misma) es el único verdadero, todas las veces que no pueda darnos la explicación fiel de un pasaje, debemos desesperar por completo de encontrarla.

44. Ya diremos las dificultades de este mismo método y lo que con arreglo a él puede exigirse para llegar al conocimiento completo y cierto de los libros sagrados. La primera y principal dificultad en este método es exigir la posesión completa de la lengua hebrea. ¿Y ésta dónde ha de buscarse?

45. Sus antiguos cultivadores nada dejaron de su doctrina y fundamento a la

posteridad; nosotros no encontramos al menos vestigio de ella; no tenemos ni diccionario, ni gramática, ni retórica hebraica. La nación hebrea ha perdido toda su gloria y todo su esplendor (no es de admirar después de las destrucciones y persecuciones por las que ha pasado), y apenas ha conservado algunos restos de su lengua y algunos monumentos de su literatura; la mayor parte de los nombres de frutos, peces, pájaros, etc., han perecido por la injuria de los tiempos; la significación de multitud de nombres y de palabras que se encuentran en la Biblia se ignora o da motivo a controversia.

46. No es esto todo; lo que más deseamos es la fraseología de cada lengua, y las frases y modos de hablar de la nación hebrea han sido víctimas del tiempo. Por eso no podemos siempre, como deseamos, comprender todos los sentidos que cada pasaje ha podido recibir, según las acepciones de la lengua, y por eso encontramos una multitud de ellos cuyo sentido parece oscuro y hasta ininteligible, a pesar de que todas las palabras nos son bien conocidas.

47. Añádase a esto de no poseer una perfecta historia de la lengua hebrea, la constitución y naturaleza de la misma, de la cual nacen ambigüedades que vienen a hacer cosa imposible un método capaz de darnos el verdadero sentido de todos los pasajes de la Escritura.[131] Además de las causas de ambigüedad comunes a todas las lenguas, hay otras particulares a la lengua hebrea de que nacen una infinidad de equívocos inevitables. Creo conveniente explicar esto.

48. La primera causa de ambigüedad y oscuridad de los libros santos nace de que las letras de un mismo órgano se forman una por otra. Dividen los hebreos todas las letras de su alefato en cinco clases, que corresponden a las cinco partes de la boca que sirven para la pronunciación, a saber: los labios, la lengua, los dientes, el paladar y la garganta. Por ejemplo, *aleph, het hhet* y *hjain* se llaman guturales y se toman indiferentemente una por otra. Así *el*, que significa *a*, se toma a menudo por *jal*, que significa *sobre* y viceversa. De donde nace que todas las partes del discurso son ambiguas o no tienen significación precisa.

49. La segunda causa de ambigüedad es que las conjunciones y los adverbios tienen significaciones diversas. Por ejemplo, *uau*, que es lo mismo conjuntiva que disyuntiva, significa: *y, pero, para, que, además, entonces. Ki* tiene igualmente siete u ocho significaciones, a saber: *porque, aunque, si, cuando, como, que, combustión*, etc., y así casi todas las partículas.

50. La tercera causa, fuente de multitud de ambigüedades, es que los verbos carecen de indicativo de presente, pretérito imperfecto, pluscuamperfecto y futuro perfecto, y otros usadísimos en las demás lenguas; en imperativo e infinitivo sólo tienen presente, y en subjuntivo carecen de todos absolutamente. Y aunque todos estos defectos de tiempos y modos pueden explicarse fácilmente, según reglas ciertas de los fundamentos del idioma y no dar cabida a la elegancia, es cierto, sin embargo, que los más antiguos escritores descuidaron totalmente estas reglas, poniendo sin cuidado alguno el futuro por el presente y el pretérito, y recíprocamente el pretérito por el futuro, sirviéndose del indicativo para el imperativo y el subjuntivo, no sin grandes anfibologías para las oraciones.

51. Además de estas tres causas de ambigüedad de la lengua hebrea, debo citar otras dos que son aún de mayores consecuencias; la primera es que el hebreo no tiene vocales; la segunda que no da ningún signo para separar las frases y pronunciar las palabras.

52. Y aunque ambas cosas, vocales y signos, se hayan reemplazado con puntos y acentos, no debemos fiar gran cosa en ellas, sabiendo que fueron introducidos por hombres de una edad posterior y cuya autoridad nada debe valer para nosotros; consta por muchos testimonios que los antiguos escribieron sin puntos (esto es, sin vocales y sin acentos); los intérpretes venidos más tarde los añadieron, para hacer más fácil la interpretación de la Biblia. Por lo cual los acentos y los puntos que ahora tenemos se ve que son interpretaciones de los modernos que no merecen mayor autoridad ni más fe que una explicación de los autores.

53. Los que ignoran todo esto no pueden comprender por qué razón el autor de la carta a los hebreos tiene perfecta disculpa (47, 31) (11, 21) de haber interpretado el texto del Génesis de un modo muy distinto que hubiera hecho fiándose del texto puntuado. El apóstol no se dirigió a los puntuadores para entender la Escritura. Paréceme que es preciso poner en discusión a los puntuadores mismos, y para probarlo y hacer ver al mismo tiempo que esta divergencia en la interpretación proviene de la falta de vocales, voy a exponer los dos sentidos que se han dado a este pasaje de la Escritura.

54. Los puntistas, a causa de sus puntos, han interpretado así: «Y se encorvó Israel sobre» o (cambiando la *jain* en *aleph*, letra del mismo órgano) «hacia la

cabecera de su lecho»; al contrario, el autor de la carta ha leído: «E Israel se inclinó sobre la cabeza de su báculo», porque leía *mate* en vez de *mita*, diferencia que sólo consiste en las vocales.[132] Como en el relato del Génesis no se trata sino de la vejez de Jacob y no de su enfermedad, de que se habla en el capítulo siguiente, es probable que el escritor haya querido decir que Jacob se inclinó sobre su báculo, acción muy común en los viejos de edad avanzada, y no sobre la cabecera de su lecho, principalmente porque de este modo no hay necesidad de suponer ninguna subalternación de las letras.

55. Este ejemplo, no tan sólo puede reconciliar el texto del Génesis con el de la carta a los hebreos, sino mostrar qué poca fe debe concederse a los puntos y acentos modernos; y, resulta que para examinar la Escritura sin ningún prejuicio, debe dudar de ellos y revisar por completo los textos.

56. Nace de esto (y así volvemos a nuestro objeto) la convicción de que por la naturaleza y caracteres de la lengua hebrea, ningún método es capaz de poner en claro todas sus ambigüedades y confusiones. Porque no puede esperarse llegar a tanto por la mutua comparación de los pasajes (que según mostramos son el camino verdadero de reconocer el sentido de algunos de ellos entre las muchas acepciones que el uso vulgar de la lengua admite) de un modo absoluto; porque sólo por casualidad puede servir un pasaje para ilustración de otro, a causa de que ningún profeta escribió con intención de esclarecer las suyas ni las ajenas palabras. Además, no podemos deducir el pensamiento de un profeta o de un apóstol por el pensamiento de otro cualquiera, sino a las cosas que se refieran al uso de la vida (como ya evidentemente mostramos), pero no cuando se trate de cosas especulativas o de relatos históricos milagrosos.

57. Podría demostrar, por ejemplo, que en la Escritura hay muchos pasajes inexplicables; prefiero dejar por ahora esta especie de prueba, para terminar lo que me falta decir sobre las dificultades y los defectos que se encuentran en el método que aquí propongo para la interpretación de la Escritura.

58. Nos impone este método la necesidad de conocer la historia y los azares de todos los libros santos, que en su mayor parte ignoramos, porque o no sabemos quiénes han sido los autores de semejantes libros, o si se quiere, quiénes los hayan escrito, o bien tenemos dudas sobre este punto.[133] Además, estas obras, cuyos autores nos son desconocidos, se escribieron en una ocasión y en un tiempo desconocido también para nosotros. Ignoramos también qué manos las

han recogido, qué ejemplares han sido causa de interpretaciones tan diversas, y en fin, si otros ejemplares encerraban lecturas diferentes.

59. Todo lo que a esto se refiere, lo iré indicando en su lugar brevemente; no habiendo dicho sino muy pocas palabras, debe aquí considerarse extensamente. Si se leen en un libro cosas increíbles o incomprensibles escritas en términos oscuros, cuyo autor sea desconocido, y de los cuales se ignore en qué tiempo y en qué ocasión han sido escritas, se intentaría en vano averiguar el verdadero sentido de las palabras, pues sería imposible saber cuál ha podido ser la intención que las ha dictado.

60. Si, al contrario, conocemos todas estas cuestiones, se puede desembarazar el espíritu de todo prejuicio y determinar exactamente lo que debe, con más o menos justicia, atribuirse al autor, sin que supongamos ninguna otra cosa sino lo que el autor pudiese tener en el pensamiento, y que el tiempo y la ocasión exigían. Todo lo cual pienso que será admitido por todos.

61. Es muy frecuente leer relatos del mismo género en diversas obras, y juzgar según la opinión que de los autores teníamos formada. Recuerdo haber leído en un libro, que un personaje, cuyo nombre era Orlando Furioso, atravesaba los aires sobre un monstruo alado, que conducía a su capricho, matando un número infinito de hombres y de gigantes, y mil otros relatos fantásticos inconcebibles para la razón.

62. En Ovidio hay una historia semejante de Perseo,[134] y en los libros de los Jueces y de Rut se dice que Sansón solo, y sin armas, mató millares de hombres,[135] y que Elías fue arrebatado al cielo por un carro de fuego y arrastrado por ígneos caballos.[136] Las tres historias son enteramente iguales, y sin embargo pronunciamos juicios muy diversos sobre ellas, y decimos que el autor de *Orlando Furioso* ha escrito con ánimo de divertirse, que Ovidio tuvo miras políticas, y que la tercera historia nos refiere cosas sagradas; para esto no tenemos otra causa sino las opiniones que nos hemos formado sobre aquellos escritores.

63. Es, pues, cierto que para interpretar los escritos necesitamos, ante todo, una noticia de los autores que escribieron cosas oscuras e incomprensibles al entendimiento. Del mismo modo, y por razones semejantes, se concibe que no sería posible discernir entre tantas lecturas diversas como se encuentran en las

historias oscuras, cuales son las verdaderas, a no saber en qué ejemplares fueron encontradas, y si no hay otras dadas por hombres de mayor autoridad.

64. Otra dificultad que se halla para interpretar los libros de la Escritura con arreglo a nuestro método es que no poseemos algunos en la lengua en que fueron escritos. Es una opinión general que el evangelio según san Mateo, y también la carta a los hebreos, se escribieron en lengua hebraica; el texto primitivo no existe. Del libro de Job se duda en qué lengua se hizo su redacción primera. Aben-Hezra afirma en sus comentarios que de otra lengua fue traducido al hebreo, y que ésta es la causa de sus oscuridades. Nada digo de los libros apócrifos, cuya autoridad es muy distinta.

65. He aquí todas las dificultades de este método de interpretación de la Escritura, que, sin embargo, deben salvarse, aunque las juzgo tan grandes que no dudo en afirmar que debemos conformarnos con la ignorancia de una multitud de pasajes de los libros santos, cuyo verdadero sentido sólo podríamos adivinar por vanas conjeturas.

66. Debe, sin embargo, notarse, por otro lado, que todas estas dificultades no se ofrecen sino cuando tratan los profetas de cosas incomprensibles para la razón y que sólo excitan la fantasía, puesto que todas las cosas que el entendimiento puede alcanzar clara y distintamente llegan a penetrarse sin gran dificultad[137] aun habiéndose enunciado oscuramente, según el proverbio: «a buen entendedor, etc.».

67. Euclides, por ejemplo, que no ha tratado en sus libros sino objetos sencillos y perfectamente inteligibles, se hace comprender fácilmente en todos los idiomas, aun de los menos hábiles, sin que sea necesario para penetrar su pensamiento y estar cierto del verdadero sentido de sus palabras conocer a fondo la lengua en que ha escrito; basta con tener un conocimiento muy vulgar, y del que es capaz hasta un niño; ni es tampoco necesario conocer la vida de ese autor, sus estudios, sus prejuicios, el tiempo y el idioma en que ha compuesto sus libros, a quién los ha dirigido, los azares e interpretaciones por que han pasado, y finalmente, por consejo de quién su autoridad ha sido establecida.

68. Lo que de Euclides puede decirse de cuantos han escrito cosas concebibles por sí mismas; de donde deduzco que nada más fácil que comprender la Escritura por medio de su historia y establecer su verdadero sentido en cuanto se

refiere a las verdades morales, porque siendo comunes a todos los principios de la verdadera piedad, se expresan en términos para todos familiares, y nada hay más fácil y sencillo que comprenderlos; y como la verdadera salud y la beatitud consiste en la paz del alma, nosotros les damos mayor asentimiento cuanto más las comprendemos.

69. De aquí se deduce de un modo evidente que podemos saber con certidumbre el sentido de la Escritura en cuanto a la salvación y a la beatitud se refiere; lo demás, como es precisa mucha inteligencia y un gran esfuerzo de razón para penetrarlo y comprenderlo, parece hecho más para satisfacer la curiosidad que para procurar una utilidad verdadera. He expuesto, a lo que creo, el verdadero método de interpretar la Escritura, y me parecen bastante claras mis explicaciones.

70. No dudo que todo el mundo habrá notado que este método no exige más luz que la luz natural. Consiste la naturaleza y eficacia de esta luz, sobre todo, en conducir el espíritu por consecuencias legítimas de lo que es dado o conocido a lo incógnito y oscuro; no requiere otra cosa nuestro método. Y aunque reconozcamos que no es capaz de salvar todas las dificultades que se encuentran en la interpretación de los libros santos, no debe culpársele de esta insuficiencia, pues la dificultad consiste en que los hombres no han seguido siempre el camino recto y legítimo; y este camino, abandonado de todos, se ha ido haciendo tan difícil, que es empresa ardua y fatigosa la de abrirse paso; así, a lo menos, puedo deducirlo de las mismas dificultades que he indicado.

71. Fáltanos sólo examinar las opiniones de aquellos que no están conformes con la nuestra. Consiste la primera en pretender que la interpretación de la Escritura es superior a la fuerza de la razón natural, y que es absolutamente necesario un auxilio sobrenatural para comprender los libros santos. Qué cosa entiendo por luz sobrenatural, lo dejo para mis explicaciones.

72. Yo no veo en ello otra cosa que una confesión disfrazada en términos oscuros, de que abrigan las mismas dudas que nosotros sobre el sentido de un gran número de pasajes de la Escritura. Si atendemos a las explicaciones que nos dan de ellos, podremos ver, en efecto, que nada de sobrenatural contienen, sino simplemente meras conjeturas. Comparemos estas conjeturas con la interpretación de aquellas que ingenuamente confiesan no poseer luz sobrenatural alguna, y se verá que todo es perfectamente igual de una y otra

parte, y que no hay en ninguno de ambos lados otra cosa que explicaciones humanas encontradas con esfuerzo y a costa de arduas meditaciones.

73. Consta ser falso lo que dicen de que la luz natural no basta para interpretar la Escritura; pero como ya demostramos, la dificultad de comprender los libros santos no proviene de la debilidad de la razón, sino de la pereza, por no decir de la malicia de los que han descuidado transmitirnos, mientras era fácil, una historia fiel de la Escritura. Además esta luz sobrenatural es (según confiesan todos) un don divino concedido solamente a los fieles.

74. Pero los profetas y los apóstoles no acostumbraban predicar a los fieles, sino más bien a los infieles y a los impíos, que de este modo eran incapaces de comprender el pensamiento de los profetas y de los apóstoles. Por otro lado parecería que sólo tenían la misión de predicar a los niños y no a hombres dotados de razón; y en vano hubiera prescrito Moisés sus leyes, si sólo los fieles, que para nada las necesitan, hubiesen podido comprenderlas. Por esto los que buscan una luz sobrenatural para entender el pensamiento de los profetas y los apóstoles, se les ve pedir la luz natural; muy lejos se halla esto de que tales hombres puedan haber recibido dones divinos y sobrenaturales.

75. Otra fue la doctrina de Maimónides. Creyó que no había en la Escritura un solo pasaje que no admitiese varias interpretaciones diversas y hasta contrarias, y que es imposible estar seguro de cuál es la verdadera no teniendo la prueba de que no contiene nada disconforme con la razón, hasta el punto de que si el mismo sentido literal repugna a la razón, aun siendo en sí perfectamente claro, debe abandonarse para buscar otro nuevo.

76. Esto indica clarísimamente en el capítulo 25, parte segunda, de su libro *Moré Nebuchin*; «Sabed que no huimos de decir que el mundo existe eternamente por razón de los textos que en la Escritura hablan de la creación del mundo. Pues los textos que hablan de que el mundo ha sido creado no se hallan en mayor número que los que enseñan que Dios tiene su cuerpo; lo mismo que hemos explicado estos lugares de la Escritura: apartando de Dios toda idea de materialidad, hubiéramos encontrado medio de interpretar los pasajes sobre la creación en un sentido favorable a la eternidad del mundo; y esto hubiera sido para nosotros sumamente fácil y cómodo; pero lo que nos ha impedido usar este sistema y admitir que el mundo es eterno han sido las dos razones siguientes: Primera, que resultando de una demostración evidente que Dios no es un ser

corporal y que es necesario explicar todos aquellos pasajes cuyo sentido literal repugna a esta demostración, estamos ciertos de que la interpretación literal no es la verdadera; pero la eternidad del mundo no se halla establecida por demostración alguna, por lo cual no hay necesidad de violentar los textos de la Escritura para inclinarlos hacia una opinión más o menos probable, puesto que hay las mismas razones para decidirse por la opinión contraria. Segunda: mi segunda razón es que la inmaterialidad de Dios no está en pugna con los fundamentos de la ley, en tanto que la inmortalidad del mundo, admitida en el sentido de Aristóteles, la destruye por su fundamento».

77. Éstas son las palabras de Maimónides, y es fácil asegurar que hemos interpretado fielmente su doctrina; pues si este autor hubiese admitido por la razón que el mundo es eterno, no hubiese vacilado en retocar y violentar el texto de la Escritura para deducir de él la confirmación de este principio. Bien pronto se hubiese convencido, a despecho de la Escritura y de sus terminantes declaraciones, de que en ella se enseñaba la eternidad del mundo; porque no puede estarse cierto del verdadero sentido de un pasaje de la Escritura, por claro que parezca, mientras haya alguna duda sobre la verdad de la doctrina que expresa. En tanto que esta duda subsista, se ignora si el sentido literal de la Escritura está o no conforme con la razón, y por consiguiente, si ese sentido literal es verdadero o falso.

78. Si estas afirmaciones fuesen exactas, concedería en absoluto que es necesaria otra luz que la material para la interpretación de la Escritura. No pudiendo casi todas las cosas de la Escritura deducirse de principios racionales (según ya demostramos), poco puede decirnos la razón en estos trabajos para entender los libros santos, y por consecuencia, sólo llegaríamos al verdadero sentido y pensamiento de la Escritura con el auxilio de otra luz más alta.

79. Si esta doctrina fuese verdadera, se deduciría además que el vulgo, que no sabe nunca lo que son demostraciones o no tiene tiempo de aplicarlas, no podría conocer la sagrada Escritura sino bajo la autoridad y testimonio de los filósofos, debiendo admitirse, por consiguiente, que sus filósofos no podían errar la materia de Escritura viniendo a constituir un nuevo género de sacerdotes y pontífices, para los cuales tendría el vulgo menos veneración que desprecio.

80. Y aunque nuestro método exige el conocimiento de la lengua hebrea, trabajo al cual no puede dedicarse el vulgo, esta objeción no le alcanza; pues el

vulgo de los judíos y de los gentiles, para quienes predicaron y escribieron los profetas y los apóstoles, entendía perfectamente el idioma en que expresaban sus pensamientos, pero no las razones de las cosas que predicaban; condición impuesta por Maimónides para descifrar su pensamiento.

81. No se sigue, por lo tanto, de nuestro método que el vulgo deba someterse al testimonio de los intérpretes; cito, al contrario, un pueblo que entendía el idioma de los profetas y de los apóstoles. Pero Maimónides no mostrará ningún vulgo que comprenda las causas de las cosas, explicadas por aquellos cuyos pensamientos interpreta.

82. En lo que respecta al pueblo de hoy, hemos hecho ver[138] que es fácil conocer en cualquier lengua todas las cosas necesarias a la salvación, aun ignorando la razón de ellas, por ser tan comunes y tan usadas que el vulgo fía en su perfección sin cuidar de testimonios de intérpretes; otra cosa sucede en las demás materias; pero en esto tiene el vulgo, y los doctos alcanzan, la misma suerte.

83. Volvamos a la doctrina de Maimónides para examinarla más de cerca. Supone en primer lugar que los profetas están entre sí de acuerdo sobre todas las cosas, y que al mismo tiempo que profetas son grandes teólogos y filósofos, cuyas opiniones se fundan siempre sobre la verdad de las cosas. Hemos demostrado lo contrario en el capítulo 2.

84. Supone en segundo lugar que la Escritura no da al que desea interpretarla datos suficientes para ello, en razón a que no demuestra nada, ni da definiciones, ni se remonta a las primeras causas. De donde se sigue, en sentir de Maimónides, que no pudiéndose encontrar en ella la verdad de las cosas, no es ella la que puede esclarecer su propio sentido. Del mismo capítulo 2 resulta ser esta afirmación falsa. Demostramos con la razón y con ejemplos que el sentido de la Escritura no debe buscarse sino en la Escritura misma, hasta cuando trata de cosas conocidas por la luz natural.

85. Supone, finalmente, Maimónides, que nos está permitido interpretar la Escritura, según nuestros prejuicios, torcerla a nuestro capricho y rechazar su sentido literal, aun siendo claro y explícito para sustituirlo con otro. Además de que esta licencia es contraria a los principios establecidos en el capítulo citado y en los siguientes, no habrá nadie que deje de encontrarla excesiva y temeraria.

86. Pero concedamos esa amplia libertad. ¿Para qué servirá? Para nada seguramente; porque siempre será imposible explicar o interpretar con su auxilio las cosas indemostrables que constituyen una gran parte de la Escritura; en tanto que, al contrario, por nuestro método nada hay más fácil que la explicación de muchas cosas de este género y la deducción de sus exactas consecuencias, según llevamos ya demostrado por la razón y por el hecho; las que son por sí mismas inteligibles tienen un fácil sentido, que según ya afirmamos, se deduce de la redacción del discurso. Por eso este método es absolutamente inútil.

87. Añádase que priva al pueblo de toda la certidumbre que puede obtener de una lectura hecha con sinceridad, y que arrebata además la esperanza de penetrar el pensamiento de la Escritura, por medio de otro método cualquiera. La doctrina de Maimónides debe rechazarse, pues, como inútil, peligrosa y absurda.

88. Respecto a la tradición de los fariseos ya hemos dicho[139] de ella que no poseemos pruebas de su certidumbre; en cuanto a la autoridad de los pontífices romanos, no se apoya en testimonios bastante auténticos; no la repruebo sino por esta causa. Si la Escritura nos la demostrase con tanta evidencia, como lo hace de los pontífices de la antigua ley, poco podría importar que entre ellos se hubiesen encontrado algunos heréticos o impíos; pues igualmente entre los pontífices hebreos hubo quienes fueran impíos o heréticos, y llegaran al pontificado valiéndose de medios siniestros, sin embargo de lo cual poseían el poder supremo de interpretar la ley y la Escritura.[140]

89. Pero como no encontramos en ninguno de sus pasajes un testimonio semejante, su autoridad continúa siendo para nosotros sospechosa; y no se diga (engañados por el ejemplo de los pontífices hebreos) que la religión católica tiene la misma necesidad de un pontífice que la antigua ley; porque debe notarse que siendo la ley de Moisés el derecho público de los hebreos, hacía falta, para que cuidase de su observancia, alguna autoridad pública. Si cada cual tuviese facultades y libertad para interpretar a su capricho el derecho público, ninguna república podría conservarse, sino que al momento y por sí misma se disolvería convirtiéndose el derecho público en derecho privado.

90. Pero en religión las cosas se presentan de un modo muy distinto. Puesto que, de cualquier modo que se la considere, más consiste en la sencillez y verdad del ánimo que en las acciones exteriores, no hay nada en ella que corresponda a la autoridad y al derecho público. La sencillez y veracidad del ánimo no se

inspira a los hombres por el imperio de las leyes ni por la influencia de la autoridad pública, y absolutamente nadie puede ser obligado por las leyes a seguir el camino de la beatitud, sino que esto debe procurarse con amonestaciones fraternales y piadosas, una educación recta, y sobre todo juicio propio y absolutamente libre.

91. De este modo, como cada cual tiene el pleno derecho de pensar con libertad también en materias de religión y no puede concebirse que se haga renuncia de este derecho, dedúcese que cada uno dispone de una autoridad soberana y de un derecho absoluto para decidir en cuestiones religiosas y por lo tanto para darse de ellas una explicación e interpretación.

92. Así como el derecho de interpretar las leyes y la decisión soberana de los negocios públicos corresponden al magistrado por ser asuntos de derecho público, del mismo modo cada cual tiene su autoridad absoluta para juzgar y explicar la religión, porque ésta pertenece al derecho de cada uno.

93. Está, pues, muy lejos de la verdad que el pontífice romano tenga para interpretar la religión el mismo derecho que tenían los pontífices hebreos sobre las leyes de su país; al contrario, se deduce fácilmente que cada cual tiene derecho para lo suyo.

94. Y por esta razón podemos demostrar también las excelencias de nuestro método para la interpretación de la Escritura, puesto que, residiendo en cada uno este derecho de interpretar la Escritura, la única regla que puede servir para ello es la natural común a todos los hombres, no ninguna otra luz superior a la naturaleza, ni ninguna autoridad externa. No debe ser la interpretación de los libros sagrados tan difícil que sólo puedan intentarla agudísimos filósofos, sino que, al contrario, debe ser proporcional al alcance y ordinaria capacidad de los espíritus, como demostramos en nuestro método. Hemos visto también que las dificultades no deben atribuirse a la naturaleza del método mismo, sino a la negligencia de los hombres.

---

115 *Vid.* cap. 6, §§ 3, 13 y otros.

116 *Vid.* cap. 2, especialmente §§ 13-15.

117 *Vid.* Dt 4, 24; *cf.* Éx 24, 17; Dt 5, 9.

118 *Vid.* cap. 2, § 32 y sigs.

119 Mt 5, 4.

120 Mt 6, 33.

121 Mt 5, 39 y sigs.

122 Mt 5, 17.

123 *Vid.* cap. 5, §§ 8-9.

124 Lam 3, letras tet y yod; Trenos 3, 25-30.

125 Éx 21, 24; Lev 24, 20.

126 Lev 5, 1.

127 Lev 19, 17-18.

128 *Vid.* cap. 2, § 48 y sigs.

129 *Vid.* cap. 2.

130 *Vid.* caps. 9 y 12.

131 *Vid.* Notas marginales, nota 8.

132 El autor de la epístola a los Hebreos, según su costumbre, separa estas palabras, siguiendo la interpretación de los Setenta: και προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπι τὸ ἄκρον της ῥάβὸου αὑτοῦ. De otro modo Símaco: ἐκι κεφαλὴν τῆς κλινης. Aquila: ἐπι το ἄκρον τῇς κλινης. Vulgata: «Adoravit Deum conversus ad lectuli caput». *(N. de la ed. Bruder.)*

133 *Vid.* caps. 8 y 10.

134 Ovidio, *Metamorfosis*, libro IV, v. 614 y sigs.

135 Jue 15, 15 y sigs.; 16, 30.

136 2 Re 2, 11.

137 *Vid.* Notas marginales, nota 9.

138 *Vid.* § 67 y sigs., de este capítulo.

139 *Vid.* § 38 y sigs. de este capítulo.

140 Dt 17, 11-12; 33, 10; Mal 2, 8.

CAPÍTULO VIII

EN EL CUAL SE DEMUESTRA QUE EL PENTATEUCO Y LOS LIBROS DE JOSUÉ, LOS JUECES, SAMUEL, RUT Y LOS REYES NO SON AUTÉNTICOS. SE EXAMINA DESPUÉS SI SON OBRA DE VARIOS AUTORES O DE UNO SOLO, Y QUIÉN SEA ÉSTE

1. En el capítulo precedente hemos tratado de los fundamentos y principios del conocimiento de la Escritura, y hemos establecido no ser otros que la historia fiel y sincera de los libros santos; esta historia, sin embargo, con ser tan necesaria, se ha visto descuidada de los antiguos, o al menos si escribieron o dieron de ella testimonio ha desaparecido con el tiempo, dejando, por consiguiente, falta de una gran parte de los fundamentos y principios de su conocimiento.

2. Podría esto remediarse si sus sucesores se hubieran contenido en sus verdaderos límites y conservando con buena fe a los venideros lo poco que habían recibido, sin alterarlo con quimeras de su cerebro; con lo que ha sucedido que la historia de la Escritura, no sólo es imperfecta, sino que contiene graves errores para poder rehacerla por completo.

3. Tengo deseos de enmendar los fundamentos de la historia de la santa Escritura, y más aún de disipar los prejuicios de la mayor parte de los teólogos sobre esto. En verdad, temo que sea ya tarde; las cosas han llegado a tal punto, que los hombres no llevan con paciencia el ser corregidos y defienden con obstinación lo que bajo el nombre de religión han aceptado; y todo el valor de la razón sólo sirve para unos poquísimos (si con el número de los demás se

compara). Hasta tal punto ocupan estos prejuicios la mente de los hombres. He aquí también obstáculos a mi deseo. No desisto, sin embargo, de la prueba, porque nada hay por lo cual deba desesperar completamente.

4. Para proceder con orden comenzaré por los prejuicios referentes a los escritores que han compuesto los libros santos, y primero por el del Pentateuco, del cual han creído casi todos fuese Moisés, y así lo defendieron tenazmente los fariseos proclamando como herejes a los que sostuvieron la opinión distinta. Por esta causa Aben-Hezra, varón de genio independiente y de erudición no vulgar, que advirtió el primero, entre los que he leído, el prejuicio que voy a combatir, no se atrevió a decir abiertamente su pensamiento, sino a indicar con oscuras palabras lo que yo voy a decir claramente, y según resulta de las cosas mismas.

5. He aquí las palabras de Hezra que se hallan en sus comentarios sobre el Deuteronomio: «Más allá del Jordán… ya que entiendes el misterio de los doce también, “y Moisés escribió la ley”, y “el cananeo estaba entonces en aquel país”, y se revelará en la montaña de Dios, y además “he aquí su lecho, su lecho de hierro”. Entonces conoces la verdad».

6. Con bien pocas palabras indica, y al mismo tiempo demuestra, no ser Moisés quien escribió el Pentateuco, sino otro cualquiera que vivió mucho más tarde, y que lo escrito por Moisés fueron otros libros. Demostrando esto observa ante todo que el prefacio mismo del Deuteronomio no pudo haber sido escrito por Moisés, que no pasó el Jordán.

7. Observa en segundo lugar que todo el libro de Moisés fue escrito alrededor de un ara (*vid.* Dt 27 y Jos 7, 30, etc.), que, según la relación de los rabinos, constaba sólo de doce piedras; de lo cual claramente se deduce que el libro de Moisés era mucho más breve que el Pentateuco. Esto, al menos, entiendo que quiso significar el autor por misterio de los doce, a no ser que se refiriese a las doce maldiciones que se mencionan en el capítulo ya citado del Deuteronomio, y tal vez que habiendo mandado Moisés a los levitas leer al pueblo, además de la ley, aquellas doce maldiciones para sujetarlo en el juramento a la obediencia, es prueba de que no se encontraba en la ley, o tal vez, por último, quiso significar el último capítulo del Deuteronomio, que refiere la muerte Moisés en doce versículos. Pero estas y otras visiones de los comentadores no es cuestión de examinarlas más extensamente.

8. En tercer lugar nota que Dt 31, 6, dice: «Moisés escribió la ley», cuyas palabras no pueden ser de Moisés, sino de otro escritor, que refiere su vida y sus trabajos.

9. Demuestra en cuarto lugar, por un pasaje del Génesis (12, 6), en que el historiador, refiriendo el paso de Abrahán a través del país de Canaán, añade que el cananeo estaba entonces en aquel país, que pasaban las cosas de otro modo que en los tiempos en que se escribían; y este relato sólo pudo escribirse después de la muerte de Moisés, en la época en que los cananeos, arrojados de su país, no poseían ya estas comarcas. Aben-Hezra indica, además, comentando este mismo lugar: «Y el cananeo estaba entonces en aquella tierra: se vio que Canaán, sobrino de Noé, se apoderó del país de los cananeos dominado por otro señor; lo cual, si no es verdad, encierra el misterio de otra cosa, y el que lo entienda debe callarse». Esto es, si Canaán invadió aquellas regiones, el sentido del pasaje sería el cananeo ya había estado en aquella tierra, excluyendo el tiempo pretérito en que habitaban aquel país otras naciones. Pero si Canaán entró el primero en aquellas regiones (según se deduce de Gén 10), es claro que el pasaje en cuestión se refiere al tiempo presente en que habla el escritor, y por consiguiente que este tiempo no es el de Moisés, en el cual aún poseían los cananeos aquellas regiones; éste es el misterio para el cual se recomienda el silencio.

10. Dice en quinto lugar que en el Génesis (22, 14) se llama al monte Moria *monte de Dios*,[141] nombre que no ha llevado hasta que se destinó para la construcción del templo. Pero esta elección del monte no había sido hecha en tiempo de Moisés; Moisés no indica nombre alguno como elegido de Dios, sino que, al contrario, dice que Dios elegirá aquel lugar más adelante y le dará su nombre.

11. En sexto lugar añade Aben-Hezra las palabras que en Dt 3 acompañan a la historia de Hog, rey de Basan: «Salvo Hog, rey de Basan fue remanecido de restos de los *rephaim*;[142] he su lecho hecho de hierro, de cierto el en Rabat, de hijos de Hamon; nueve codos de su largo», etc. De cuyo paréntesis claramente resulta que el autor de aquellos libros fue muy posterior a Moisés porque nadie se expresa de tal modo, sino refiriendo acontecimientos de fecha muy antigua, y citando como testimonio de la verdad del relato los monumentos del pasado; y sin duda alguna este lecho no fue encontrado hasta en tiempos de David, que se apoderó el primero de Rabat, según refiere el libro de Samuel (12, 30).

12. No es en este lugar sólo donde el autor del Dt añade a las palabras de Moisés:[143] «Jairo, hijo de Manasés, tomó a toda comarca de Argob hasta término del Jesurita y Mahacatita y llamó a ellos sobre su nombre a el Bassan aldeas de Jairo hasta el día el este». Todo esto lo añadió el historiador para explicar las palabras de Moisés que inmediatamente preceden: «Y resto de Galaad y todo el Basan reino de Hog di a mitad de tribu de Manasés; toda comarca de Argob, a todo el Basan, el ese se llama tierra de *rephaim*».

13. Está fuera de duda que los hebreos, cuando se escribió este pasaje, conocían perfectamente las aldeas de Jairo, tribu de Judá; pero no comprendían estas palabras, «jurisdicción de Argob, tierra de los gigantes *(rephaim)*», y por eso el autor se vio obligado a explicar cuáles fuesen los lugares que así se llamaban antiguamente, y a explicar al mismo tiempo por qué recibían en su época el nombre de Jairo, que era de la tribu de Judá y no de la de Manasés (*vid.* Par 21-22).

14. Hemos explicado la doctrina de Aben-Hezra, y reproducido los lugares del Pentateuco que aduce para confirmarla. Verdaderamente, ni los ha anotado todos, ni los más principales; faltan que citar muchos de estos libros y de mayores consecuencias.

15. I. El autor de aquellos libros habla de Moisés, no sólo en tercera persona, sino buscando gran número de testimonios, como éstos: «Dios ha hablado a Moisés» (Núm 1, 1; 2, 1 y sigs.); «Dios conversaba cara a cara con Moisés» (Éx 33, 11); «Moisés era el más humilde de los hombres» (Núm 12, 3): «Moisés se vio arrebatado de cólera contra los jefes enemigos» (Núm 31, 14); «Moisés era un hombre divino» (Dt 33, 1); «Moisés, el servidor de Dios, ha muerto; nunca existió profeta alguno en Israel semejante a Moisés» (Dt 34, 5.10).

16. Por el contrario, en el Deuteronomio, en que se expone la ley que Moisés había dado al pueblo y puesto por escrito, Moisés habla de sí mismo y refiere en primera persona sus acciones: «Dios me ha hablado» (Dt 2, 1.17); «He rezado a Dios» (Dt 9, 26), etc. Sólo allá a lo último y a la conclusión del libro (Dt 27); después de haber referido las palabras de Moisés, continúa el autor hablando en tercera persona, y nos refiere que Moisés escribió esta ley, que había explicado primero de viva voz al pueblo, dio a los hebreos sus últimas instrucciones, y cesó de vivir. Todo lo cual, comenzando por el modo de hablar, los testimonios y la redacción de la misma historia nos persuaden de que estos libros, no por Moisés,

sino por otro, fueron escritos.

17. II. Debe notarse, además, que en esta historia no sólo se refiere la muerte de Moisés, su sepultura, y el luto que por espacio de treinta días llevaron los hebreos, sino que se hacen comparaciones de él con todos los profetas que después vivieron, y se declara que sobresalió entre todos. «No existió nunca profeta en Israel como Moisés, a quien Dios se mostrase fazes con fazes» (Dt 34, 10). Cuyo testimonio racionalmente no puede atribuirse a Moisés ni a ninguno que inmediatamente le siguiera, sino por otro que viviese muchos siglos más tarde, sobre todo por el pretérito con que escribe la historia: «nunca existió profeta… y de su sepultura nadie la ha conocido nunca hasta hoy» (Dt 34, 6).

18. III. Debe tenerse en cuenta que algunos lugares no se designan por los nombres que en tiempo de Moisés recibían, sino por otros admitidos muy posteriormente, por lo cual Abrahán (*vid.* Gén 14, 14) persiguió los enemigos hasta Dan, nombre que esta ciudad no consiguió sino mucho después de la muerte de Josué (*vid.* Jue 18, 29).

19. IV. Los relatos históricos del Pentateuco se extienden a veces más allá de la vida de Moisés; así en el Éxodo (36, 35), se cuenta que los hijos de Israel se alimentaron del maná por espacio de cuarenta años hasta que llegaron a tierras habitadas, hasta que llegaron a los confines de Canaán; es decir, hasta el tiempo en que se habla de Josué (5, 12). También en el libro del Génesis (36, 27) se dice: «Éstos son los reyes que reinan en el país de Edom, antes que rey reinase sobre los hijos de Israel». Aquí habla sin duda alguna el historiador de los reyes que habían tenido los idumeos antes de que David los subyugase[144] y estableciese gobernadores en Idumea (*vid.* 2 Sam 14).

20. De todas estas cosas aparece más claro que la luz del día que el Pentateuco no ha sido escrito por Moisés, sino por otro que vivió algunos siglos más tarde. Por si conviene, atendamos ahora a los libros que Moisés mismo ha escrito y que en el Pentateuco se citan; de ellos mismos consta que son otros que los del Pentateuco.

21. Consta, en primer lugar, del Éxodo (17, 14), que Moisés escribió por mandato de Dios la guerra contra Hamalek; pero el nombre del libro no se indica en este capítulo. En los Números (21, 14), se cita aquel libro que se llamaba de las *Guerras de Dios*, y en el que se refería la guerra contra Hamalek y todas las

demás compañas que, según el autor del Pentateuco (Núm 33, 20), atestigua fueron escritas por Moisés.

22. Consta además en el Éxodo (24, 47), otro libro que se llamaba *Sepher*[145] o *Libro de la alianza* y que leyó a la vista de los israelitas cuando por vez primera hicieron alianza con Dios. Pero este libro, o más bien esta carta, contenía muy poca cosa; esto es, las leyes o mandatos de Dios que se refieren desde Éx 20, 22, hasta el capítulo 24 del mismo libro, y no habrá nadie que leyese este capítulo en sano juicio y sin preocupación alguna que así no lo reconozca.

23. Dícese además que tan pronto como Moisés reconoció al pueblo dispuesto para hacer alianza con Dios, se apresuró a escribir las leyes que Dios le había inspirado, y desde el principio del día, después de haber cumplido algunas ceremonias, leyó las condiciones del pacto sagrado a todo el pueblo reunido (Éx 24, 3 y sigs.), que sin duda debió comprenderlas, cuando dio su asentimiento a ellas. Sea por la brevedad del tiempo en que se escribió el libro, sea por la razón que lo motivaba, queda bien establecido que este libro debía constar de muy pocas cosas.

24. Consta, finalmente, que en el año cuadragésimo, después de la salida de Egipto, Moisés explicó nuevamente todas las leyes que había establecido (Dt 1, 5). Obligó al pueblo por segunda vez a obedecerlas y escribió un libro en que se contenía, con la explicación de la ley, la renovación de la alianza (Dt 31, 9); y fue llamado libro de la *Ley de Dios*, al que añadió Josué más tarde la historia de un nuevo compromiso que hizo contraer al pueblo hebreo, y que fue su tercera alianza con Dios (Jos 34, 28).

25. Sin embargo, no tenemos ningún libro que contenga el segundo pacto de Moisés, ni el de Josué, por lo cual es preciso reconocer que éste ha perecido, o intentar retorcer ad líbitum las palabras de la Escritura como el parafraseador caldeo Jonatán. Éste prefirió alterar el pensamiento de las Escrituras a reconocer su ignorancia en estas dificultades.

26. He aquí estas palabras del libro de Josué (24, 26): «Escribió Josué estas palabras en el libro de la ley de Dios», que él traduce al caldeo de este modo: «Escribió Josué estas palabras y las guardó con el libro de la ley de Dios».

27. ¿Qué decir a aquellos que nada ven, sino lo que les place? ¿Qué otra cosa es

esto sino negar la misma Escritura y fabricar otra, sacada de su propio cerebro? Nosotros, por lo tanto, afirmamos que este libro de la ley de Dios que escribió Moisés no es el Pentateuco, sino un libro enteramente distinto que el autor del Pentateuco insertó más tarde en el suyo, lo cual se demuestra por lo ya dicho, y se demostrará más evidentemente en lo que sigue.

28. Cuando en el lugar ya citado del Deuteronomio se dice que Moisés escribió el libro de las leyes, añade el historiador que Moisés lo entregó a los sacerdotes mandándoles lo leyesen al pueblo en épocas determinadas (Dt 31, 9 y sigs.), lo cual demuestra que este libro era mucho menos extenso que el Pentateuco, puesto que podía ser leído en una asamblea sola y ser entendido de todos.

29. No debe olvidarse tampoco que en todos los libros que Moisés escribió, sólo éste de la ley de Dios (del segundo punto) y el cántico (que escribió más tarde para ser aprendido de todo el pueblo) (Dt 32, 44 y sigs.) fueron los que mandó conservar y custodiar religiosamente; puesto que respecto a la primera alianza sólo obligaba a los presentes que la oían y por la segunda se comprometían también los descendientes (*vid.* Dt 29, 14-15), era natural que este libro de la segunda alianza se mandase conservar religiosamente para los siglos futuros y lo mismo, como indicamos antes, el cántico compuesto principalmente para los venideros.

30. Por otra parte, como no está demostrado que Moisés escribiese otros libros que los que acabo de citar ahora, y como además es cierto que no ha ordenado transmitir a la posteridad sino el pequeño libro de la ley de Dios con el cántico, y se encuentra en el Pentateuco un gran número de pasajes que no han podido ser escritos por Moisés, se deduce que nadie tiene derecho para afirmar con fundamento, sino al contrario, faltando a la razón, que Moisés es el autor del Pentateuco.

31. Quizá se me pregunte si tal vez Moisés escribió sus leyes en el momento mismo en que le fueron reveladas, es decir, si en el espacio de cuarenta años escribió sólo, de entre todas las instituciones que había dado al pueblo, aquellas pocas que se dice estaban contenidas en el libro de la primera alianza.

32. Pero a esto respondo: aun concediendo que parezca probable a la razón que Moisés escribió en el lugar y momento mismo en que le eran inspiradas las leyes, nada nos está permitido afirmar decididamente. Antes demostramos[146]

que no debe afirmarse respecto de la Escritura sino aquello que en la Escritura misma conste, y se desprenda como consecuencia legítima de los fundamentos de la misma, no aquello que con arreglo a la razón juzgamos probable.

33. Añádase que ni la razón misma nos obliga a establecer esto, pues tal vez el senado comunicaba al pueblo por escrito los edictos de Moisés que más tarde recogió el historiador insertándolos con método en la historia de su vida. Esto sobre los cinco libros de Moisés.

34. Ya es tiempo de ocuparme de los otros. Por las mismas razones se demuestra que no es auténtico el libro de Josué. Otro es, seguramente, quien atestigua de Josué que su fama se había extendido por toda la tierra (6, 27); que no omitió nada de lo que Moisés había ordenado (8, versículo último y 11, 15), y que habiendo llegado a viejo reunió en asamblea todo el pueblo hebreo, y lanzó el último suspiro (23-24).

35. Además se refieren en el libro muchos sucesos acaecidos después de la muerte de Josué: por ejemplo, que después de su muerte los israelitas adoraron a Dios en tanto que vivieron los ancianos que habían visto a Josué vivo (Jos 24, 21), y en 16, 10, se añade: «Efraim y Manasés no desterraron al cananeo; él está en Gaza y estuvo el cananeo entre Efraim hasta el día este y fue a pechar».

36. Lo cual es lo mismo que se refiere en el libro de los Jueces, capítulo 1, y el modo de decir «hasta aquel día», demuestra que el escritor habla de un tiempo muy antiguo. Muy semejante a éste es el texto del capítulo 15, versículo último, que habla de los hijos de Judá y la historia de Kaleb, versículos 13 del mismo capítulo.[147]

37. Y lo que se refiere en 22, 10, de que estas dos tribus y otra media se unieron después de la muerte de Josué y edificaron su altar al otro lado del Jordán, ha sucedido igualmente después de la muerte de Josué, pues en toda la serie del relato no se hace de él mención alguna, sino que el pueblo sólo delibera los negocios de la guerra, envía legados, aguarda sus respuestas y las aprueba.

38. Síguese también evidentemente de 10, 14, que este libro fue escrito muchos siglos después de Josué. Dice de este modo: «En ningún otro como en aquel día, ni antes ni después, obedeció Dios a la palabra de un hombre», etc. Si por consiguiente Josué escribió algún libro, fue seguramente no este que corre con

su nombre, sino el que se menciona en 10, 13 de esta misma historia.

39. En cuanto al libro de los Jueces, no creo que nadie de buen sentido pueda persuadirse de que fue escrito por los mismos jueces. El epílogo de toda la historia que se encuentra en el capítulo 21 demuestra claramente que toda la historia ha sido compuesta por un historiador solo. Además no es dudoso que fue escrita en la época en que se gobernaban por reyes, puesto que el autor del libro advierte que en aquellos tiempos no había rey en Israel.[148]

40. Respecto a los libros de Samuel no es cosa de detenerse en ellos cuando vemos la historia continuarse más allá de su vida. Quiero solamente hacer notar que estos libros son posteriores a Samuel en muchos siglos. Pues en el libro I, 7, 9, advierte el historiador por paréntesis: «Antiguamente decía cada uno en Israel cuando iba a consultar a Dios: *Vamos cerca del que ve*: pues los que hoy se llaman profetas se llamaban antiguamente *videntes*».

41. De los libros de los Reyes, consta por ellos mismos que fueron formados de los libros de los *Hechos de Salomón* (1 Re 11, 41). De las crónicas de los reyes de Judá (1 Re 14, 29; 15, 7), y de las crónicas de los reyes de Israel (1 Re 14, 19; 15, 31).

42. Concluyamos, pues, que todos los libros de que hasta ahora hemos hablado son apócrifos, y que las cosas contenidas en ellos se refieren como muy antiguas. Si atendemos ahora la conexión y el objeto de todos esos libros, hallaremos fácilmente que todos *han sido escritos por el mismo historiador* que se propuso reunir las antigüedades judaicas desde su origen hasta la primera destrucción de Jerusalén.

43. Están efectivamente tan unidos entre sí estos libros, que sólo por esto podría conocerse que contienen la narración hecha por un historiador único. Tan pronto como la vida de Moisés se acaba, pasa a referir la historia de Josué de este modo: «Y sucedió después de muerto Moisés, siervo de Dios, que Dios dijo a Josué», etc. (Jos 1, 1). Y acabada la vida de Josué, por la misma transición y conjunción comienza la historia de los jueces, a saber: «Y sucedió después de muerto Josué, que los hijos de Israel pidieron a Dios, etc.» (Jue 1, 1).

44. Y el libro de Ruth que se añade a este libro con su apéndice, dice: «Y sucedió en tiempo en que los jueces gobernaban, que hubo hambre en aquel

país» (Rut 1, 1). De este mismo modo comienza el libro de Samuel, que terminado, se enlaza por la misma transición al segundo, y no acabándose en éste la historia de David, se continúa en el primer libro de los Reyes, después del cual viene el segundo, con la misma conjunción que los anteriores.

45. Además el orden y encadenamiento de los relatos históricos indica fue uno el historiador, y que se impuso su plan seguramente. Comienza, en efecto, a referir los orígenes de la nación hebrea; llega después, siguiendo el orden de las cosas, al tiempo y ocasión en que Moisés recibía leyes y las predicaba a los hebreos; refiere a continuación cómo el pueblo hebreo, cumpliendo las predicciones de Moisés, invadió la tierra prometida (*vid.* Dt 7) y abandonó las leyes de Dios (Dt 31, 16) y cuantos males se siguieron de esto (versículo 17); como quisieron en seguida elegir reyes (Dt 17, 14), cuyo gobierno fue desgraciado o próspero, según se apartasen de la ley, o le fueran fieles (28, 36): y, finalmente, la destrucción del imperio, según Moisés la había predicho (Dt 28, 48 y sigs.).

46. Los demás hechos, que en nada sirven para confirmar la ley, o el autor los pasó en silencio, o refiere al lector a otros historiadores. Se ve que en estos libros todas las cosas conspiran a un solo objeto, a saber: enseñar las palabras y los mandamientos de Moisés, y demostrarlas por la mudanza de las cosas.

47. Por tres consideraciones deducidas de estos mismos libros, a saber: la simplicidad de los argumentos, su conexión estrecha, y el ser posteriores en muchos siglos a las cosas descritas en ellos, afirmamos, como dijimos antes, que todos ellos son obra de un historiador solo.

48. Quién fuera éste, no puede contestarse de una manera cierta; sospecho que fue el mismo Esdras, e indicaciones no leves concurren a confirmar mis conjeturas. Puesto que el historiador (que ya hemos visto ser uno solo) continúa su relato hasta la libertad de Joaquín, y añade en seguida[149] que él ha tomado asiento en la mesa del rey todo el tiempo de su vida (éste es Joaquín o el hijo de Nabucodonosor, pero el sentido de las frases es sumamente oscuro), se deduce que no fue nadie anterior a Esdras.

49. Pero la Escritura no habla en aquella época de nadie sino de Esdras (7, 10) que se aplicase a la investigación de la ley divina, para comentarla y explicarla, y que fuese escriba diligente (versículo 6) de la ley de Moisés. Por lo cual no

podemos sospechar, sino de Esdras, que fuese el autor de estos libros.

50. Además vemos, por su mismo testimonio, que se había aplicado, no sólo a investigar la ley de Dios, sino a ponerla en orden; y en Nehemías (8, 8), se dice: «Y leyeron en el libro de la ley de Dios declaradamente, y poniendo entendimiento entendieron la lectura».

51. Como sabemos que el Deuteronomio contiene, no sólo el libro de la ley de Moisés, o una gran parte de él a lo menos, sino una multitud de explicaciones e inserciones para la comprensión más completa de las cosas, me inclino a creer que el Deuteronomio es precisamente este libro de la ley de Dios, escrito, comentado y explicado por Esdras, que entonces leyeron, según dice Nehemías.

52. Que además, en este libro del Deuteronomio, se contienen muchas cosas como paréntesis y explicaciones, y se lo hemos demostrado con dos ejemplos,[150] interpretando una sentencia de Aben-Hezra; y se podría demostrar con muchas más, como, por ejemplo, 2, 12: «En Sehir estuvieron los horim de antes e hijos de Esaú los desterraron y los destruyeron de delante ellos y estuvieron en su lugar, como hizo Israel en tierra de su heredad, que dio A. a ellos». Este pasaje explica los versículos 4 y 5 del mismo capítulo, diciendo cómo los hijos de Esaú no encontraron la montaña de Sehir que les había tocado en herencia deshabitada, sino que la invadieron, y a los horitas que la habitaban antes los arrojaron de allí y los destruyeron, a ejemplo de los israelitas, que después de la muerte de Moisés acabaron con los cananeos.

53. Por paréntesis también se insertan a las palabras de Moisés los versículos 6-9 del capítulo 10. Nadie dejará de ver que el versículo 8, que comienza: «En aquel tiempo separó Dios la tribu de Leví», debe referirse necesariamente al versículo 5 y no a la muerte de Aarón, de quien no se oye hablar a Hezra o Esdras por otra causa sino porque Moisés, en el relato de la adoración del becerro por el pueblo, dice (9, 20) que él oró a Dios por Aarón. Explica en seguida la elección que Dios hizo en aquel tiempo de que habla Moisés de la tribu de Leví, para indicar la causa de esta elección, y hacer ver por qué los levitas no fueron llamados a la parte en la herencia; hecho esto, toma el hilo de su historia y la continuación de las palabras de Moisés.

54. Añádese a esto el principio del libro (Dt 1, 1-5), y todos los lugares en que se habla de Moisés en tercera persona y otros muchos más que no pueden sernos

desconocidos, y que añadió sin duda el autor, o expresó con otras palabras para que más fácilmente lo comprendiesen los hombres de su tiempo.

55. Si tuviéramos al presente el mismo libro de la ley escrito por Moisés, estoy seguro que encontraríamos grandes diferencias, tanto en las palabras como en el orden y ocasión de los preceptos. Cuando comparo solamente el decálogo del Deuteronomio con el decálogo del Éxodo (donde verdaderamente se refiere esta historia), encuentro que difieren de todo en todo.[151] En cuanto precepto, no sólo no se ordena de la misma manera en ambos libros, sino que es mucho más extenso en el Deuteronomio, y su fundamento es distinto en absoluto del que se le asigna en el decálogo del Éxodo. Además, el orden como se explica allí el décimo precepto es diferente al del Éxodo.[152]

56. Pienso que todas estas diferencias y otras semejantes, como ya dije, han sido hechas por Esdras para explicar la ley de Dios a los hombres de su tiempo, y por consiguiente, afirmo que éste fue el libro de la ley de Dios embellecida y explicada por él mismo, y que fue el primer libro, según creo, de todos aquellos que se dice haber escrito; lo cual presumo porque contiene las leyes de su patria, que sobre todas las cosas necesita el pueblo; y afirmo además que este libro no se refiere a otros anteriores, porque no comienza con una conjunción que los enlace, sino por una oración suelta: «Éstas son las palabras de Moisés», etc. (Dt 1, 1).

57. Después que terminó este libro y enseñó la ley al pueblo, supongo dedicó todo su estudio a escribir la historia completa de la nación hebrea, comenzada desde el principio del mundo hasta la destrucción de Jerusalén, e insertó en esta historia en lugar conveniente el libro del Deuteronomio; y quizá señaló los cinco primeros libros de ella con el nombre de *Moisés*, porque allí se contiene su vida y su nombre, que es lo más interesante en ellos.

58. Y por esa causa dio al sexto el nombre de libro de Josué, al séptimo el de libro de los Jueces, al octavo el de Rut, al noveno y tal vez al décimo el nombre de Samuel, y finalmente, al undécimo y duodécimo el nombre de libro de los Reyes. Si Esdras puso la última mano a su obra y la acabó, como deseaba, lo veremos en el capítulo siguiente.

---

141 *Vid*. Notas marginales, nota 10.

142 En hebreo *rephaim* significa «condenados» *(damnatos-dañados)* y parece también ser nombre propio, según los Par 20 (1 Cr 30, 4, 6, 8); pienso que en este pasaje significa el nombre de alguna familia.

143 Dt 3, 14.

144 *Vid*. Notas marginales, nota 11.

145 *Sepher* significa muchas veces en hebreo «epístola» o «carta».

146 *Vid*. cap. 8, § 7 y sigs.

147 *Vid*. Jue 1, 10 y sigs.

148 *Vid*. Jue 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25.

149 *Vid*. 1 Re 25, 29-30.

150 *Vid*. §§ 11-13.

151 *Vid*. Dt 5, 12-16; Éx 20, 8-11.

152 *Vid*. Dt 5, 21; Éx 20, 17.

CAPÍTULO IX

SE INQUIEREN OTRAS COSAS DE LOS MISMOS LIBROS, ESPECIALMENTE SI ESDRAS PUSO EN ELLOS LA ÚLTIMA MANO, Y ADEMÁS SI LAS NOTAS MARGINALES QUE EN LOS CÓDICES HEBREOS SE ENCUENTRAN ERAN LECTURAS DIFERENTES DE ELLOS

1. Fácilmente se deduce de los lugares mismos sagrados cuanto hemos dicho en la anterior investigación sobre el verdadero autor de tales libros, lo cual sirve para confirmar nuestra doctrina sobre esta materia y esclarece cosas que podían semejar oscurísimas. Además, respecto a los autores de estos libros debe advertirse que hay muchas cosas de que la superstición vulgar no se desprende.

2. La principal de ellas es que Esdras (a quien tengo por autor verdadero, mientras no se presente otro con mayor evidencia) no puso la última mano en las narraciones contenidas en estos libros, ni hizo otra cosa sino recoger historias de diversos escritores o escribirlas sencillamente; pero sin dejarlas a los venideros examinadas y ordenadas.

3. Qué causas pudieron impedirle (no siendo una muerte intempestiva) que a lo menos ordenara esta obra no puedo decirlo, pero el hecho cierto, aunque estemos privados de historias antiguas de los hebreos, se desprende seguramente de los escasos fragmentos que de ellas poseemos.

4. La historia de Hiskias (2 Re 18, 17 y sigs.) está descrita, según la relación de Isaías (36-39), tal como se halla conservada y contenida en las Crónicas de los reyes de Judá. Encontramos esta relación completa en el libro de Isaías, que formaba parte de esa crónica[153] y la encontramos concebida exactamente en los mismos términos que la de los reyes con muy pequeñas excepciones,[154] de las cuales no puede deducirse sino que existían varias lecturas de esta narración de Isaías, o que en ella debe encontrarse algún misterio.

5. Además el capítulo último de aquel libro se halla en Jer capítulo último, 39 y 40.[155] Añádase que 2 Sam 7 se puede leer en 1 Par 17; pero las palabras se hallan cambiadas de tal modo en algunos lugares,[156] que fácilmente se conoce que los dos capítulos han sido tomados de dos ejemplares diferentes de la historia de Natán.[157]

6. También la genealogía de los reyes de Idumea que se halla en el Génesis (36, 31 y sigs.) se vuelve a encontrar con las mismas palabras en 1 Par 1; sin embargo de que el autor de aquel libro está demostrado que tomó todo cuanto refiere de otros libros, y no de los doce que atribuimos a Esdras.

7. No es dudoso, por tanto, que el origen que asignamos a la Biblia se demostraría evidentemente si poseyéramos tradiciones antiguas. Pero ya que, como dije, nos hallamos privados de ellas, sólo nos resta examinar las mismas historias, su orden y conexión, sus repeticiones y el conjunto de las diferencias de sus fechas para juzgar de lo restante.

8. Esto haremos con todas o con las más importantes, comenzando por la historia de Judá y Tamar que se principia a referir de este modo en Gén 38: «Y en aquella hora, descendió Judá de con sus hermanos». Cuyo tiempo es necesario referir a aquel de que inmediatamente se ha hablado;[158] sin embargo a aquel de que inmediatamente se trata, es imposible hacer la referencia. Desde la época en que José fue llevado a Egipto hasta aquella en que Jacob, patriarca, se trasladó a él con toda su familia, no podemos contar sino veintidós años.

9. José, cuando fue vendido por sus hermanos, no tenía sino diecisiete, y treinta cuando el Faraón le hizo salir de la cárcel: si a éstos se añaden los siete años de abundancia y los dos de hambre, resultan veintidós años.

10. Pero nadie podrá concebir que en este intervalo de tiempo sucediesen todos estos acontecimientos, a saber: que Judá tuviese sucesivamente tres hijos de una sola mujer; que el mayor de estos hijos se desposase con Tamar; que el segundo, después de la muerte del mayor, recibiese en matrimonio a la viuda, la cual volvió a enviudar y tuvo comercio con Judá, que sin saber que era su nuera, hubo en ella dos hijos de un solo parto, de los cuales el uno llegó a ser padre en muy corto plazo.

11. Todas estas cosas, por consiguiente, no pueden referirse a aquel tiempo de que en el Génesis se hace necesariamente mención, sino a otro diferente de que debía hablarse inmediatamente en otro libro; por lo cual Esdras describió sencillamente, según se ve, esta historia de Judá y Tamar a continuación de otros relatos, sin examinarla con cuidado.

12. Pero no sólo este capítulo, sino toda la historia de José y de Jacob, está visiblemente compuesta de diferentes retazos tomados en las más variadas fuentes; así se demuestra por los hechos mismos. Refiere Gén 47 que Jacob tenía 130 años cuando por vez primera lo llevó José a presentarlo al Faraón; si a esto se quitan los veintidós que pasó en la tristeza a causa de la ausencia de José, los 17 que éste tenía cuando fue vendido y los siete de prueba a que Jacob debió someterse para merecer a Raquel, se hallará que este patriarca debía ser extremadamente anciano, o sea de 84 años, cuando se desposó con Lía, y por el contrario se cuenta que Dina no tenía sino siete años cuando fue violada por Sichen[159] y que Simeón y Leví habrían cumplido a lo sumo 11 o 12 años cuando saquearon una ciudad y degollaron todos sus habitantes.

13. No intento examinar todos los libros del Pentateuco. Cualquiera que atienda a lo dicho conoce fácilmente que todo en estos cinco libros, preceptos y relatos, está escrito confusamente y sin orden, que no se observa la sucesión de los tiempos, que las narraciones mismas se repiten algunas veces y a menudo con grandes diferencias; en una palabra, que esta obra sólo es una reunión confusa de materiales para más fácilmente examinarlos y redactarlos después bellamente.

14. Del mismo modo que éstos, se habrá coleccionado lo que resta en los otros siete libros que refiere la historia hasta la destrucción de la ciudad. ¿Quién no ve en el capítulo II de los 2 Jue 6 y sigs. que el autor se refiere a un historiador nuevo (que también había escrito sobre las cosas de Josué) y copia sencillamente sus palabras? Después que nuestro historiador refiere en el mismo capítulo de

Josué su muerte y sus funerales, y al principio de este libro, promete narrar lo sucedido después de su muerte, por qué razón, si pretendía seguir el hilo de su historia, volvió a cosas ya dichas y comenzó otra vez a hablar del mismo Josué.[160]

15. Del mismo modo los capítulos 17, 18, etc., de 1 Sam están tomados de otro historiador, que explica de otra manera muy diversa de aquél, como en el capítulo 15 del mismo libro se refiere, por qué David comenzó a frecuentar la corte de Saúl. En el capítulo 16 Saúl, por consejo de sus servidores, manda llamar a David; pero el historiador nuevo piensa de otro modo, que el padre de David lo envía con sus hermanos al campo de Saúl, que traba con el filisteo Goliat un combate del que resulta victorioso, lo que le hace conocer al rey y ser introducido en palacio. Sospecho igualmente que en el capítulo 26 del mismo libro el autor repite, según otra opinión diversa, lo mismo que quedaba dicho en el capítulo 24.

16. Pero doy esto por hecho, y paso a examinar el cómputo de los años. Se dice en 1 Re 6 que Salomón edificó el templo el año 480 de la salida de Egipto. Pero de estas historias deducimos un número mayor de años.

17. En efecto:

	AÑOS
Moisés gobernó al pueblo en el desierto	40
Josué, que vivió ciento diez años, no tuvo el mando, según opinión de Josefo y otros historiadores, sino	26
Kusan-Rish-gataim tuvo al pueblo bajo su imperio	8
Hotniel, hijo de Kena, fue juez	40 [161]
Heylon, rey de Moab, dominó al pueblo	18
Eud y Sacuyar fueron jueces	80
Jachín, rey de Canaán, tuvo sujeto al pueblo	20
Descansó después el pueblo	40
Cayó en la sevidumbre de Madián	7
Recobró la libertad en tiempo de Gedeón	40
Es sometido por Abimelech	3
Tola, hijo de Pua, fue juez	23
Jairo	22

Cayó de nuevo el pueblo bajo la dominación de los filisteos y de los ammovitas, durante	18
Jefté fue juez	6
Absán, el Betlemita	7
Elon, el Zabulonita	10
Abdán Pirhatonita	8
Cayó después el pueblo bajo el yugo de los filisteos	40
Fue juez Sansón	20 [162]
Helí	40
Sometido otra vez el pueblo por los filisteos, fue liberado por Samuel, después de un intervalo de	20
David reinó	40
Salomón antes de construir el templo	4
Todos estos años reunidos componen la suma de	580

18. Deben añadirse a éstos los años de aquel siglo en que floreció la república de los hebreos después de la muerte de Josué, hasta que fue sometida por Kusan-Rish-gataim, cuyo número, a lo que entiendo, es bastante crecido. No puedo persuadirme que, en seguida de la muerte de Josué, todos los que habían admirado sus hazañas pereciesen en un solo momento, y que sus descendientes, aboliendo desde luego leyes tan acertadas, descendiesen de un golpe, de la virtud más alta a la más miserable cobardía e infamia, ni es probable tampoco que Kusan-Rish-gataim encontrase tan fácil conseguir someterlos como desearlo.

19. Pero como cada una de estas cosas requiere poco menos que un siglo, no es dudoso que la Escritura[163] comprende en algunos versículos un gran número de años, cuya historia pasa en silencio. Deben añadirse, además, aquellos en que fue juez Samuel, y cuyo número no indica la Escritura.

20. También es preciso contar los años del reinado de Saúl, que en el cuadro anterior he omitido, porque de su historia no consta cuántos fuesen. Es verdad que se dice en 1 Sam 13, 1, que Saúl reinó dos años; pero no sólo está truncado este texto, sino que de su historia deducimos un número más alto.

21. Que el texto se halla truncado, no puede dudarlo quien haya de primera intención saludado la lengua hebrea. Comienza de este modo: «Saúl era de edad de… cuando reinó y reinó dos años sobre Israel». ¿Quién no ve que está omitido

el número de los años de Saúl cuando fue llamado al trono?

22. Tampoco creo pueda dudar nadie que de su misma historia se deduce un reinado más largo. En 27, 7 del mismo libro se dice que David permaneció un año y cuatro meses entre los filisteos, con quienes se había refugiado huyendo de la cólera de Saúl. Según este cómputo, sólo resultan ocho meses más de reinado, lo cual pienso que nadie creerá seriamente. Josefo, especialmente, corrige de este modo el texto del final del libro VI de sus *Antigüedades*: «Y reinó Saúl viviendo Samuel dieciocho años y otros dos después de su muerte».

23. Toda esta historia del capítulo 13 no tiene relación alguna con sus antecedentes. Al final del capítulo 7 se dice que los filisteos fueron destrozados por los hebreos de tal manera, que no se atrevieron a atacarlos en vida de Samuel; y en el 13 que los hebreos fueron de tal modo acosados por los filisteos (viviendo Samuel todavía) y reducidos a tal extremo, que ni armas tenían para defenderse ni medios para fabricarlas.

24. Trabajoso sería conciliar todos los relatos históricos del primer libro de Samuel y ajustarlos y ordenarlos de tal modo que pareciesen escritos y trabajados por un autor solo. Pero vuelvo a mi objeto. También los años del reinado de Samuel deben añadirse al cómputo anterior.

25. Tampoco he contado los años de la anarquía de los hebreos, porque la Escritura no habla de su número. No puedo yo fijar tampoco la duración de los sucesos que se refieren desde el capítulo 17 hasta la conclusión del libro de los Jueces.

26. Claramente se deduce de todo ello que las narraciones históricas de la Biblia no están arregladas a una cronología exacta, y que lejos de convenir unas con otras, suponen cosas muy diversas; de donde debe deducirse que esas historias han sido tomadas de escritores diversos, pero no ordenadas ni examinadas.

27. No es menor el desacuerdo en el cómputo de los años entre las crónicas de los reyes de Judá y las crónicas de los reyes de Israel. En las crónicas de los reyes de Israel[164] se dice que Gehorán, hijo de Acab, comenzó a reinar el segundo año del reinado de Gehorán, hijo de Josafat, y en las crónicas de los reyes de Judá[165] que Gehorán, hijo de Josafat, comenzó a reinar el quinto año del reinado de Gehorán, hijo de Acab.

28. Y si alguno quisiera comprobar la historia del libro de los Paralipómenos con la historia del libro de los Reyes, encontraría una multitud de diferencias semejantes, cuya enumeración no pienso hacer aquí, ni mucho menos recordar los comentarios que han pretendido resolver estas contradicciones. Los rabinos deliran verdaderamente en esta materia. Los intérpretes que he leído sueñan, fingen y desfiguran hasta el sentido mismo de las palabras.

29. Por ejemplo, en 2 Par se dice que Agasías tenía 42 años cuando comenzó a reinar, y los comentadores discurren contar estos años desde el reinado de Amrí y no desde el nacimiento de Agasías; pero si pudiesen demostrar que ésta era la intención del libro de los Paralipómenos no dudarían en afirmar que ni aun hablar sabía. Y como esto se fingen otras muchas cosas que, si fuesen ciertas, demostrarían únicamente que los hebreos antiguos ignoraban su propia lengua y hasta el ordenamiento de las palabras, y que por lo tanto no había razón ni método para interpretar las Escrituras pudiendo fingir sobre ellas a capricho cuanto se quiera.

30. Si alguno juzga que hablo aquí demasiado generalmente y sin bastantes fundamentos, le suplico que haga por enseñarnos cierto orden de los relatos de la Escritura, de tal modo que pueda establecerse en ella una cronología exacta, y que para interpretar y conciliar las historias observe estrictamente las frases, oraciones y locuciones de presentar y tejer el pensamiento, explicándolas como lo haría uno mismo escribiendo frases hebraicas;[166] si consiguiese tanto bajaría ante él mi cabeza y sería para mí el gran Apolo.

31. Pero confieso que, aunque he intentado realizar algunas veces este plan, jamás he alcanzado nada semejante. Y añado que nada escribo aquí que no esté fundado en una larga y reposada meditación, y aunque desde mi infancia he sido imbuido en conceptos vulgares sobre la Escritura, no he podido dejar de admitir los que hoy profeso. No digo esto para detener en tales cosas al lector, o excitarle a una empresa desesperada; quiero solamente explicar mi doctrina claramente, exponiendo las dificultades de la obra.

32. Paso al examen que había comenzado de la suerte de los libros de la Escritura. Sucede que, según ya mostramos, esos libros no han sido conservados hasta nosotros con tanta diligencia que no se hayan deslizado algunas faltas; los escribas más antiguos advirtieron ya algunas interpretaciones dudosas y algunos lugares truncados, pero no todos. Si estas variaciones son tan notables que

pueden extraviar al lector en mucha parte, no lo discuto; creo, sin embargo, que deben ser cosas de poco momento para todos los que lean la Escritura con juicio libre, y en esto puedo afirmar con entera seguridad no haber advertido en la Biblia corrección alguna ni variedad de lectura en lo que se refiere a los principios morales que pueden hacerlos oscuros o dudosos.

33. En lo restante hay muchos de acuerdo que opinan que el texto no se halla gravemente alterado, pero establecen que Dios, por singular testimonio de su providencia, ha mantenido incorruptas todas las cosas de la Biblia; las varias lecturas son a sus ojos signos de profundísimos misterios. Del mismo modo entiende los asteriscos que se encuentran en medio del párrafo 28, y así descifran grandes secretos en el más pequeño ápice de las letras hebreas.

34. Lo cual no sé en justicia si nace de una ciega y estúpida devoción o de orgullo y malicia en suponerse los que tal dicen poseedores de los secretos de Dios; solamente sé que he leído en ellos supersticiones pueriles en lugar de los secretos de que hablaban. He leído también y hasta he conocido algunos cabalistas, cuya locura nunca he conseguido admirar bastante.

35. En cuanto a las faltas que según dijimos antes existían en la Escritura, no creo que dude de ellas ningún hombre de buen sentido después de leer el pasaje de Saúl que ya citamos antes (1 Sam 13, 11), y también 6, 2, a saber: «Levantose y anduvo David y todo el pueblo que con el de Bahal de Judá para hacer subir de allí el arca de Dios». Nadie dejará de ver en este lugar que el pueblo de donde salieron, esto es, Kir-Jud Heharim,[167] y de donde se llevaron el arca, está omitido en el texto.

36. Tampoco podremos negar que el versículo 37 de 2 Sam 13 está perturbado y truncado, a saber: «Absalón huyó yéndose adonde Tolomeo, hijo de Amihud, rey de Jesur, y estuvo allí tres años». Semejantes a éstos, recuerdo haber leído muchos pasajes de la Escritura, pero no podría citarlos en este momento.

37. No cabe duda alguna tampoco de que las notas marginales que se encuentran acá y allá en los códices hebreos fueron lecturas dudosas, basta considerar que la mayor parte de ellas nacen de la extraordinaria semejanza de las letras hebreas entre sí, por ejemplo, כ *kaf* con ב *bet*, י *yod* con ו *uau*, דר *dhalet* con ר *resch*, א. Así en 2 Sam 5, versículo penúltimo, se escribe: «Y en aquel (tiempo) en que oyes (וְיִהִי בְּשָׁמְעֲךָנַצַּרָה)», se dice al margen «como oyes כשטצך»

y en Jue 21, 22: «cuando sus padres o sus hermanos viniesen a nosotros entre la muchedumbre», se dice al margen, «a pleitear» (por variación de un ו por un ר). De este modo muchas.

38. Otras han nacido del uso de las letras que se llaman *quiescentes*, y cuya pronunciación es tan leve que apenas si se percibe, confundiéndose la de unas con la de otras. Por ejemplo, en Lev 25, 30, se dice: «Se confirmará la casa en ciudad que no tiene murallas», hay al margen תכהאשו לו, «en que hay murallas».

39. Pero aun cuando se deducen bastante claramente estas cosas, quiero responder a las razones de algunos fariseos empeñados en pensar que estas notas marginales han sido escritas o indicadas por los mismos autores de los libros santos, con intención de señalar algún misterio. La primera de ellas, que me parece la más débil, se funda en el uso de leer las Escrituras. Si dicen estas notas añadidas son como variantes en la lectura, entre las cuales no podrán decidirse los venideros, ¿de qué procede la costumbre de referirse en todas partes al sentido marginal?, ¿por qué, preguntan, se anotaba al margen el sentido que había de adoptarse? Debieran, al contrario, haber escrito esos mismos libros tal como deseaban que se leyesen, pero no anotar al margen el sentido e interpretación que por verdadero estimaran.

40. En verdad, la segunda razón que se aduce es un tanto especiosa; se desprende de la misma naturaleza de las cosas, a saber: que las faltas del texto no se habrán introducido en los códices con intención determinada, sino por acaso, y por ser así de un modo muy variable. En los cinco libros primeros de la Biblia, el nombre שצבד *puella*, exceptuado un solo lugar, se halla escrito contra todas las reglas gramaticales sin la letra ה *he*: al margen, sin embargo, se rectifica, según el precepto universal de la gramática.[168] ¿Se culpará también de esto a la Biblia, porque la mano erró al escribir semejante nombre?, ¿qué cosa más fácil de hacer que corregir la falta en el texto mismo al instante de ser advertida? Este defecto, pues, pudo sin escrúpulo ser suplido y enmendado según las reglas de la gramática.

41. Así, pues, como estas lecturas no dependen de la casualidad ni siempre se corrigieron defectos tan claros, dedúcese de aquí que las notas fueron puestas por los primeros escritores con intención bien meditada, para que significasen alguna cosa. Fácilmente podemos responder a estos argumentos, puesto que nada puede detenernos ese uso que invocan en prueba de sus afirmaciones.

42. Ignoro qué superstición pudo conseguir, y sin embargo así es, que las dos lecturas sean igualmente buenas y tolerables, y que no queriendo abandonar ninguna se decidiesen a tener la una por escrita y a leer la otra perpetuamente. Temieron, sin duda, decidir en cuestión de tanta importancia y elegir lo falso como verdadero, lo que hubiera podido suceder adoptando una sola para la lectura y el escrito; por eso quisieron conservar esa incertidumbre, mucho más no escribiendo notas marginales en los ejemplares sagrados.

43. Tal vez se quiso hacer que algunas palabras, aunque bien escritas en el texto, se leyeran de otra manera, y para ello se anotaron al margen, con lo cual se fue instituyendo la costumbre de leer la Biblia según las notas marginales.

44. Ya diré qué causa movió a los escritores a señalar en el margen los cambios que debían introducirse en el texto (porque no todas las notas marginales son lecciones dudosas, sino que también anotaban las palabras de uso remoto); a saber, palabras que las costumbres de aquel tiempo no consentían en la lectura pública de la ley.

45. Los antiguos escritores, privados de malicia, indicaban las cosas sin disfraces de ningún género y por sus propios nombres. Después, cuando reinaron el lujo y la malicia, comenzaron a parecer cosas obscenas aquellas que sin reparo alguno se pronunciaban entre los antiguos. Pero como esto no podía ser causa para cambiar la Escritura misma, y sin embargo quiso atenderse a la imbecilidad de la plebe, se dispuso que se leyesen en público las palabras que revelaban unión sexual o excrementos del modo más honesto, es a saber, como se anotaron al margen.

46. Por lo demás, cualquiera que sea la causa que introdujo la costumbre de interpretar y leer las Escrituras según las advertencias marginales, no fue seguramente porque deba hacerse su interpretación verdadera con arreglo a ellas. Además de que los rabinos mismos, en el talmud, no están ordinariamente acordes con los masoretas, y han adoptado otras lecturas que, como demostraré en su tiempo, se encuentran algunas en el margen y ni aun conformes están al uso de la lengua.

47. Por ejemplo, en 2 Sam 6, 22 se dice: «Porque el rey ha hecho según consejero de su siervo», cuya construcción es perfectamente regular y conviene con la del versículo 15. En cambio la que se halla al margen (צבדך *siervo de ti*)

no conviene con persona alguna del verbo.

48. También en el versículo último, cap. 16 del mismo libro, se escribe: «Y cuando consulta la palabra de Dios», a cuyo margen se añade אישׁ *quien*, como nominativo del verbo; lo cual no parece hecho con cuidado bastante, pues el uso común de la lengua es colocar los verbos impersonales en la tercera persona del singular, como saben los gramáticos perfectamente. De este género se encuentran muchas notas, que en manera alguna pueden sustituir lo escrito en el texto.

49. En cuanto a la segunda razón que a los fariseos respecta, es del mismo modo fácil la respuesta, puesto que los escribas anotaron, además de las lecturas dudosas, las palabras anticuadas. No es dudoso que en la lengua hebrea, como en todas las demás, el uso ha dejado en completo olvido muchas, las cuales fueron advertidas en la Biblia por los últimos escribas, que las anotaron para que se leyesen al pueblo, según el uso entonces recibido.

50. Por esta razón el nombre *Nahgar* se halla siempre anotado, porque antiguamente era de los dos géneros y significaba lo mismo que entre los latinos *Juvenïs*. Así también los antiguos hebreos llamaban a la capital del imperio Jerusalén y no Jerusalaim. Lo mismo digo de los pronombres *mismo* y *misma* que en lo moderno han cambiado *uau* en *yod* (transformación muy común en la lengua hebrea) para significar el género femenino, aunque los antiguos no acostumbraban distinguirle del masculino sino por las vocales.

51. Así también las irregularidades de algunos verbos son distintas entre los antiguos y entre nosotros, y ha cambiado lo que antes se consideraba como elegancia, o sea, emplear frecuentemente algunas letras dulces al oído. Todo lo cual podría ilustrar con muchos ejemplos, pero no quiero hacer pesada mi explicación al lector.

52. Si alguno pregunta dónde he visto todas estas cosas, respondo que en antiquísimos escritos y en la Biblia misma, y que los modernos no han querido imitar a los antiguos, porque sucede en todas las lenguas (y ésta es la única razón), aun en las muertas de largo tiempo, que a primera vista se conocen las palabras anticuadas.

53. Pero quizá volviese a preguntar alguno cómo afirmo que la mayor parte de

esas notas son lecturas dudosas, porque nunca hay muchas en cada pasaje, sino dos lecturas tan sólo, y también por qué han podido dudar entre dos lecturas los escribas, cuando la textual es evidentemente contraria a la gramática y al margen se anota rectamente.

54. Pero a esto se responde fácilmente; y para ello digo, ante todo, que ha habido muchas más lecturas que las que encontramos apuntadas en nuestros códices. En el talmud, por ejemplo, se encuentran muchas que los masoretas han descuidado, y tan contrarias en algunos lugares, que el supersticioso corrector de la Biblia de Bamberg se vio obligado a confesar en su prefacio que no sabría ponerlas de acuerdo, y dijo: «No podemos aquí responder sino como más arriba respondemos, que el talmud está en contradicción con los masoretas». Por tanto, no podemos afirmar con fundamento que en cada pasaje sólo hayan existido dos lecturas.

55. Concedo, sin embargo, fácilmente, y aun lo creo, que nunca se hayan encontrado en cada lugar sino dos lecturas, y esto por dos razones: primeramente, porque hemos demostrado de dónde nace la variedad de esas lecturas y no pueden admitirse sino dos distintas, en segundo lugar porque hemos demostrado también que nace muchas veces de la semejanza de algunas letras.

56. Sería muy dudoso que se tratase entre más de dos letras cuál había de escribirse, por ejemplo, entre *bet* y *kaf*, entre *yod* y *uau*, entre *dalet* y *res*, cuyo uso es frecuentísimo, y en las cuales, por tanto, podía suceder que una y otra diesen un sentido razonable: además, había de determinarse si la sílaba era larga o breve, cantidad que se determina por las letras que antes llamamos *quiescentes*. Añádase a esto que no hemos pretendido que todas las notas son lecturas dudosas, dijimos que muchas eran añadidas por causa de la honestidad y para explicar palabras arcaicas u olvidadas.

57. La segunda razón que tengo para creer que en cada pasaje se hayan encontrado, no muchas, sino dos lecturas, es que los escribas han poseído muy pocos ejemplares; quizá no más que dos o tres. En el *Tratado de los escribas* (cap. VI) no se hace mención sino de tres, que se suponen descubiertas en tiempo de Esdras, a quien se cree autor de las mismas notas.

58. Sea como quiera, si es cierto que tuvieron tres ejemplares, fácilmente se

concibe que en un mismo pasaje hayan convenido dos de ellos; pues sería realmente milagroso que en tres ejemplares tan sólo se hubiesen encontrado tres lecturas distintas de cada uno de los lugares. En qué consiste que después de Esdras haya sido tan grande la carencia de ejemplares, se comprenderá sin admiración alguna leyendo tan sólo el capítulo 1 de 1 Mac o el capítulo VII del libro XII de las *Antigüedades*, de Josefo. Y casi debe tenerse por prodigio que después de tantas persecuciones hayan podido conservarse aquellos pocos ejemplares; de lo cual entiendo que no dudará ninguno que con alguna atención haya leído la historia de los hebreos.

59. Éstas son las causas de no haber en cada pasaje sino dos lecturas dudosas. Por todo lo cual se está muy lejos de pensar que pueda deducirse, del hecho de existir sólo dos lecturas, que estas anotaciones de la Biblia fueron escritas para significar algún misterio en las palabras a que se refieran.

60. También se refiere a esta segunda razón la que algunos encuentran en varias palabras escritas de tal modo, que no puede dudarse que repugnan a la manera de escribir de todos los tiempos, y las cuales parece que absolutamente debían corregirse y no anotarse al margen; pero no estoy obligado a saber en qué impulsó la religión a los que lo hicieron para que no fuese lo que yo indico.

61. Quizá por un impulso de sinceridad quisieron que la Biblia se transmitiese a la posteridad, tal como se encontraba en sus pocos originales y anotar las discrepancias de éstos, no ya como dudas, sino como lecturas varias; y si yo las he llamado dudas, es porque verdaderamente encuentro muchas entre ellas que me sería imposible afirmar como más o menos verdaderas.

62. Finalmente, los escribas han indicado, además de estas lecciones dudosas (dejando un espacio vacío en medio de los párrafos), algunos lugares truncados, cuyo número fijan los masoretas; cuentan veintiocho lugares donde en medio del párrafo se interpone un espacio vacío; ignoro si creen ver en este número algún misterio. Los fariseos observan religiosamente esta cantidad del espacio.

63. Ejemplo de ello (para citar uno) tenemos en Gén 4, 8, que dice así: «Caín dijo a Abel, su hermano… y sucedió mientras estaban en el campo, que Caín, etc.»; donde el espacio que queda vacío señala lo que Caín dijo a su hermano, y esperábamos saber tal como fuese. De este género (además de los que ya dejamos indicados) se citan veintiocho pasajes por los escribas, de los cuales

muchos no aparecerían truncados si no se dejase un espacio vacío. Pero basta de esto.

---

153 *Vid*. 2 Par 32, 1.

154 *Vid*. Notas marginales, nota 12.

155 *Vid*. 2 Re 25; Jer 52.

156 *Vid*. Notas marginales, nota 13.

157 Además lo confirma 1 Sam 31 y 1 Cr 10.

158 *Vid*. Notas marginales, nota 14.

159 *Vid*. Notas marginales, nota 15.

160 El traductor francés, en sus *Remarques curieuses et necessaires pour l'intelligence de ce livre*, anota: «Es decir, en otros términos y con distinto método de los empleados en el libro de Josué».

161 *Vid*. Notas marginales, nota 16.

162 *Vid*. Notas marginales, nota 17.

163 *Vid*. Jue 2, 7.9.10.

164 *Vid*. 2 Re 1, 17.

165 *Vid*. 2 Re 8, 16.

166 *Vid*. Notas marginales, nota 18.

167 *Vid*. Notas marginales, nota 19.

168 *Vid*. Gén 24, 1; Dt 22, 15, 16, 20, 21, 24, 29 y otros.

CAPÍTULO X

SON EXAMINADOS LOS DEMÁS LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO DEL MISMO MODO QUE LOS ANTERIORES

1. Paso al examen de los demás libros del antiguo testamento. Nada importante ni seguro tengo que decir sobre los dos libros de los Paralipómenos, sino que fueron escritos largo tiempo después de Esdras y aun quizá más tarde de la restauración del templo por Judas Macabeo.[169] En el capítulo 9 del libro 1 refiere el historiador lo que fue de «aquellas familias que primero (es decir, en tiempo de Esdras) habitaron en Jerusalén»; y además el versículo 17 indica «los guardianes de las puertas», de los cuales dos se encuentran en Neh 11, 19. Lo cual demuestra que estos libros fueron escritos mucho después de la reconstrucción de la ciudad.

2. Además tampoco me consta nada con certeza respecto a su verdadero autor, utilidad y doctrina, y no llegó a admirarme bastante de que los hayan admitido como libros sagrados aquellos que dicen ser apócrifos, el libro de la Sabiduría, el de Tobías y otros varios. Tampoco pretendo ensalzar la autoridad de éstos; pero ya que han sido recibidos también por todos paso a otra cuestión.

3. Los Salmos fueron recogidos y divididos en cinco libros cuando el segundo templo; pues el salmo 88 fue sacado a luz, según testimonio de Filón el judío, durante la cautividad del rey Joaquín en la cárcel de Babilonia, y el salmo 89 después que el rey hubo conseguido la libertad; ni creo que Filón dijese una cosa como ésta, si no hubiera sido opinión recibida en su época y aceptada como

digna de fe por todos.

4. Creo que los Proverbios de Salomón fueron coleccionados por este mismo tiempo, o a lo menos, en tiempo del rey Josías; y esto, porque en 25,[170] 1, se dice: «También éstos son ejemplos de Salomón, transcritos por los hombres de Isquías, rey de Judea».

5. No puedo callar la audacia de los rabinos, que pretendían separar este libro con el Eclesiastés del canon de las sagradas Escrituras, y custodiarlo con los restantes de que ya hemos hablado, lo cual hubieran hecho, de seguro, a no haber encontrado algunos pasajes en que la ley de Moisés se recomienda. Es deplorable que cosas tan excelentes y tan sagradas dependiesen de su elección. Los felicito, sin embargo, porque quisieron transmitirnos estos libros; pero no puedo menos de dudar si lo han hecho con entera buena fe, lo cual no quiero sujetar aquí a un examen severo.

6. Paso, por consiguiente, al libro de los profetas. Cuando atiendo a ellos, encuentro contenidas allí muchas profecías recogidas de otros libros y no conservadas siempre en el mismo orden en que fueron escritas o pronunciadas por los profetas mismos; y, en fin, que no se hallan todas, sino tan sólo las que han podido llegar a encontrarse. Por lo cual estos libros son únicamente fragmentos de los profetas.

7. Así Isaías comienza a profetizar, reinando Osías, como atestigua el autor mismo en el primer verso. Pero no sólo profetizó en aquel tiempo, sino que antes había anunciado todas las cosas de este rey en un libro no conocido.[171] Las profecías que conservamos parecen haberse sacado de las crónicas de los reyes de Judá y de Israel, según queda anteriormente demostrado.

8. Añádase a esto que los rabinos afirman que este profeta continuó en su ministerio hasta el reinado de Manasés, por quien fue condenado a muerte; y aun cuando se conoce demasiado la fábula, puede inducirse que ellos tampoco creían conservar las profecías todas de Isaías.

9. Las profecías de Jeremías, que se ofrecen de un modo histórico, han sido escogidas y coleccionadas de varias crónicas. Una prueba de ello consiste en la confusión que reina en este cúmulo de profecías sin relación alguna a tiempo determinado, y en que la misma historia se refiere bajo formas distintas. En el

capítulo 21 expone las angustias de Jeremías, porque había predicho a Zedequías que le consultaba la destrucción de la ciudad, e interrumpiendo esta historia, pasa el capítulo 22 a referir sus declaraciones a Joaquín, que reinó antes de Zedequías, y la predicción que le hizo de una cautividad próxima; y después, en el capítulo 25, sigue lo que antes de esto, es decir, al año cuarto del reinado de Joaquín que había revelado; y después las del primer año de su gobierno.[172]

10. Y así continúa acumulando profecías sin guardar enlace cronológico, hasta que en el capítulo 38 (casi como si se hubiesen dicho quince capítulos por paréntesis) vuelve a lo que había comenzado a referir en el 21. En efecto, la confusión con que comienza aquel capítulo se refiere a los versículos 8, 9 y 10 de éste; y entonces describe la tristeza del profeta Jeremías y la causa de su larga detención en el atrio de la cárcel, de un modo distinto al que se usa en el capítulo 37, lo que demuestra que todo es una colección de materiales sacados de diversos historiadores, sin lo cual sería verdaderamente inexplicable este desorden.

11. En cuanto al resto de las profecías que se contienen en los demás capítulos, y en que Jeremías habla en primera persona, es creíble que procedan del libro que escribió Baruch, bajo el dictado de Jeremías. Éste (según consta del 36, 2) contenía únicamente las revelaciones hechas a Jeremías, desde Josías hasta el cuarto año del reinado de Joaquín, en cuyo tiempo se comenzó este libro. También parece sacado de este mismo libro lo que va de 45, 2 hasta 51, 59.

12. Que el libro de Ezequiel es un fragmento tan sólo, claramente se indica en sus primeros versos. ¿Quién no ve la confusión con que comienzan en el libro a referirse cosas ya dichas y enlazar las que han de decirse? Y no sólo la confusión, sino el sentido entero de la oración supone y exige otros escritos.

13. El año trigésimo, por el que comienza el libro, demuestra que el profeta no va a comenzar, sino a continuar refiriendo, lo cual observa también el autor mismo por un paréntesis al versículo 3: «La palabra de Jehová fue dirigida al sacerdote Ezequiel, hijo de Buzí, en el país de los caldeos», etc. Como si dijera que las palabras de Ezequiel, cuyo relato comienza, se refieren a otras que habían sido reveladas antes de este año trigésimo. Por otra parte, Josefo en el libro X, cap. 9 de sus *Antigüedades*, cuenta que Ezequiel predijo a Sedecías que no vería a Babilonia, lo cual no se encuentra en su libro, el que nosotros tenemos, sino al contrario, en el capítulo 17[173] se lee que sería conducido

cautivo a Babilonia.[174]

14. De Oseas no podemos decir con seguridad que escribiese sino lo que se contiene en el libro que lleva su nombre. Sin embargo, admira no tener más suyo, cuando, según el testimonio del autor, profetizó ochenta y cuatro años.

15. Sabemos en general que no contiene la Escritura ni todos los profetas ni todas las profecías de aquellos que conservamos. Ninguna profecía absolutamente conservamos de aquellos que han tenido revelaciones en el reinado de Manasés, y de los cuales se hace especial mención en 2 Par 33, 10.18-19; ni mucho menos todas las de *aquellos doce profetas*. Pues de Jonás sólo poseemos la profecía de los ninivitas, aunque sabemos que también habló a los de Israel, según puede verse en Re 14, 25.

16. Sobre el libro de Job y sobre Job mismo, ha habido controversia entre los escritores. Piensan algunos que fue escrito por el mismo Moisés, y que toda la historia no es más que una parábola; así lo enseñan en el talmud algunos rabinos, a cuya opinión se inclina Maimónides en su *More Nebuchin*. Otros admiten que la historia es verdadera, y de entre ellos hay algunos que piensan que Job vivió en tiempo de Jacob, y aunque llegó a tomar por esposa a su hija Dina.

17. Pero Aben-Hezra, como ya indiqué antes,[175] afirma en sus comentarios sobre este libro que fue trasladado de otra lengua a la hebrea; lo cual quisiera yo que nos demostrase evidentemente, pues de ello podríamos deducir que también los gentiles habían tenido libros sagrados. Dejo la cosa en duda, y pienso solamente que Job fue un varón gentil, de ánimo valerosísimo, a quien primero protegió la fortuna, fue adversa más tarde, y por fin acabó felizmente. Ez 14, 14, lo cita entre otros.

18. Yo creo que esta varia fortuna y constancia de ánimo de Job dio ocasión a muchos para disputar sobre la providencia de Dios, o a lo menos al autor, para componer un diálogo de su libro, porque ni el estilo ni las cosas que en él se contienen parecen de un hombre enfermo y miserable entre cenizas, sino producto de la meditación en un gabinete. Por esto creo con Aben-Hezra que este libro fue traducido de otra lengua, porque se percibe la imitación de la poesía de los gentiles, y porque el padre de los dioses convoca dos veces a concilio, y Momsu, que aquí se llama Satán, critica con gran libertad las acciones de Dios. Pero éstas son meras conjeturas y no bastante firmes.

19. Paso al libro de Daniel. No hay duda alguna que desde el capítulo 8 contiene los escritos del mismo Daniel. Pero de dónde han sido tomados los siete primeros capítulos, lo ignoro; podemos sospechar tal vez, porque primero estuvieron escritos en caldeo, que de las cronologías caldeas.

20. Si esto se demostrase claramente sería un brillante testimonio de que la Escritura es sagrada, no tanto por las palabras y discursos que contiene, o por la lengua en que ha sido escrita, sino por las cosas que la inteligencia descubre en ella; y por tanto de que los libros que enseñan y refieren cosas excelentes, en cualquier lengua que se hallen escritos y en cualquiera nación que se encuentren, son igualmente sagrados; por esto ahora debemos notar solamente que estos capítulos fueron escritos en caldeo, y sin embargo no son menos sagrados que todo el resto de la Biblia.

21. A este libro de Daniel se añade el primero de Esdras, para que más fácilmente se conozca son de un mismo escritor, que continúa refiriendo la historia de los judíos después de su primera cautividad.

22. Y a éste no dudo añadir el libro de Ester. Porque ni la confusión con que comienza puede referirse a ningún otro, ni es de creer que sea éste el mismo que escribió Mardoqueo. Por eso en 9, 20-22 habla de Mardoqueo mismo, de las cartas que escribió y de lo que contenían, otro (desconocido); y luego en el versículo 29 y siguientes del mismo capítulo se dice que la reina Ester había firmado un edicto sobre cosas referentes a las fiestas de las Suertes (Purim) y que se escribió en el libro, esto es (hablando hebraicamente) en un libro perfectamente conocido de todos en aquella época. Y aquí debe confesarse con Aben-Hezra que este libro pereció con los otros. Por último, el resto de la historia de Mardoqueo lo toma el historiador de las crónicas de los reyes de Persia.[176]

23. No es dudoso, por tanto, que este libro fue escrito por el mismo historiador que nos ha transmitido los hechos de Daniel y de Esdras y aún también el libro de Nehemías, que se llama segundo de Esdras.[177] Afirmamos, pues, que los cuatro libros de Daniel, Ester, Esdras y Nehemías fueron escritos por un solo historiador. Aunque ni siquiera puedo sospechar quién pudiera ser éste.

24. Para que comprendamos, sin embargo, de dónde este historiador, fuese quien fuese, recibió los datos de todas sus narraciones y aun tal vez copió la

mayor parte de ellas, debe notarse que los prefectos o príncipes de los judíos, en la época del segundo templo, tuvieron escribas y biógrafos, como los reyes en tiempo del primero, para que escribiesen unos tras otros los anales o la cronología de los sucesos. Las cronologías o anales de los reyes se encuentran citadas muchas veces en sus libros: las de los príncipes y sacerdotes del segundo templo están citadas primero en el libro de Neh 13, 23, y más adelante en 1 Mac 16, 24.

25. Sin duda éste es el libro[178] de que antes hemos hablado, en que se habían escrito los edictos de Ester y la historia de Mardoqueo, y que de acuerdo con Aben-Hezra dijimos había perecido. Se ve, pues, que todas las cosas que en los cuatro libros se contienen han sido copiadas o tejidas con materiales de este libro; ningún otro vemos citado por el autor de éstos, ni conocemos tampoco ninguno de tanta autoridad pública.

26. Ahora bien; que estos libros no fueron escritos ni por Esdras ni por Nehemías, resulta de que en Neh 12, 9-10, la genealogía del gran pontífice Jesuhga está continuada hasta Jaduah, es decir, el sexto pontífice que fue ante Alejandro en la época en que el imperio persa estaba casi destruido;[179] o que, como dice Filón, el judío, en el libro de los *Tiempos*, fue el sexto y último pontífice bajo los persas.

27. También en este mismo capítulo de Nehemías se indica claramente una idea análoga en el versículo 22: «Los levitas del tiempo del Elfasib de Joïada, de Jonatán y de Jaduá sobre[180] el reino de Darío el persa han sido escritos…», es decir, de las cronologías. Y no creo que nadie entienda que Esdras o Nehemías fueran de edad bastante prolongada para sobrevivir a catorce reyes de Persia.[181] En efecto, Ciro es el primero de estos reyes que permite a los judíos reedificar el templo; y desde esta época hasta Darío, decimocuarto y último rey de los persas, se cuentan más de doscientos treinta años.

28. No dudo, por tanto, que estos libros han sido escritos después que Judas Macabeo restauró el culto del templo, y esto, porque en aquel tiempo se esparcen los falsos libros de Daniel, de Esdras y de Ester, por algunos malévolos que, sin duda, pertenecían a la secta de los saduceos; pues los fariseos, que yo sepa, nunca recibieron estos libros. Y aunque en el libro, que se llama cuarto de Esdras, se encuentran algunas fábulas, que también leemos en el talmud, no debe atribuirse a los fariseos, puesto que no hay entre ellos ninguno, a no estar

obcecado, que no crea, de acuerdo con todos, que aquellas fábulas han sido introducidas más tarde en el texto por burla sacrílega, lo cual opino yo que hicieron algunos para que se considerasen ridículas sus tradiciones.

29. O quizá la causa de la publicación de estos libros en aquel tiempo fue mostrar al pueblo que las profecías de Daniel se habían cumplido, para que se confirmase de este modo en la piedad, y no desesperase de días mejores y de la salvación futura en medio de tantas calamidades.

30. En verdad, aunque estos libros sean nuevos y recientes, se encuentran en ellos muchas correcciones por la precipitación, si no me engaño, con que se escribieron. En ellos, efectivamente, como en los demás, se encuentran notas marginales, de que hemos hablado en capítulos anteriores, y aparte de eso, algunos pasajes que no pueden explicarse de otra manera, como demostraré. Pero antes quiero hacer notar, respecto a estas lecturas marginales, que si concedemos a los fariseos, que son tan antiguos como los mismos autores de semejantes libros, ha de decirse necesariamente que los autores mismos, si por acaso fuesen muchos, los han anotado porque no encontraban bastante cuidadosamente escritas las cronologías en que se fundaban; y aunque son claras las enmiendas, no se atrevieron a corregir los escritos de sus mayores. Pero ésta no es cuestión para hablar sobre ella más prolijamente.

31. Paso a decir algo de aquellas correcciones que no se anotan en las márgenes. Y en primer lugar, no sé cuántas hay en el capítulo 2 de Esdras, pues el versículo 24 dice que la suma de todas aquellas que aisladamente figuran en todo el capítulo, y según dicen ellos mismos era de 42.360, y sin embargo, añadidas todas las sumas parciales no resultan más que 29.518. Hay, pues, un error en la suma total o en las sumas parciales. Pero el total parece debe entenderse rectamente, porque sin duda todos conservaban el recuerdo como una cosa memorable; no es lo mismo de las cantidades parciales. Y por esto, si hubiese error en la suma total, al momento se hubiera evidenciado y corregido por cada uno.

32. Y esto se confirma claramente, porque en Neh 7, en que se transcribe este capítulo de Esdras (que se llama epístola de las genealogías), según expresa el versículo 5 del mismo capítulo de Nehemías, se dice que la suma total conviene plenamente con el libro de Esdras, pero que en cambio las parciales discrepan. Algunas mayores y algunas menores también de las que figuran en Esdras

forman todas ellas el total de 31.089. Por lo tanto, no es dudoso que las correcciones se refieren a las sumas parciales, tanto en el libro de Esdras como en el de Nehemías.

33. Pero los comentadores, que pretenden reconciliar estas contradicciones evidentes, fingen cada uno cuanto puede con su ingenio, y mientras adoran las letras y las palabras de la Escritura, no hacen otra cosa, como ya antes demostramos,[182] que exponer al desprecio los autores de los libros santos para que venga a creerse que ni sabían hablar ni poner en orden las cosas que pensaban decir; no hacen otra cosa sino hacer más oscura con su perspicuidad la Escritura. Pero si se llegasen a interpretar las Escrituras a su modo, no había una sola oración sobre cuyo verdadero sentido no fuese lícita la duda.

34. Pero no quiero hablar más acerca de esto. Estoy convencido de que, si algún historiador quisiera imitar todas las cosas que devotamente suponen a los autores de la Biblia, ellos mismos les ridiculizarían de muchos modos. Y aunque juzgan que es un blasfemo el que asegura encontrar algunos errores en la Escritura, yo pregunto con qué nombre ha de llamarse a aquellos que fingen a su capricho las Escrituras, que prostituyen las historias sagradas para que se crea que todo es balbuciente y confuso, y que, en fin, niegan que el sentido de la Escritura es lo más perspicuo y evidente.

35. ¿Qué pasaje más claro en la Escritura que el de Esdras y sus compañeros en la epístola de la genealogía, cuando se dice que ha hecho por sumas parciales la cuenta de todos los hebreos que habían partido para Jerusalén, cuando más bien en ellos no sólo se dice el número de aquellos cuya genealogía se conoce, sino aun de aquellos de quien no pudieron indicarla? ¿Qué otra cosa más clara, según Neh 7, 5, que el autor de éste ha hecho transcribir sencillamente esta epístola en aquel otro libro?

36. Aquellos, pues, que explican estas cosas de otro modo, no hacen sino negar el verdadero sentido de la Escritura, y por consiguiente la Escritura misma; ridícula piedad, según la cual juzgan ser religioso acomodar unos pasajes de la Escritura a otros, y para ello subordinan los pasajes claros a los oscuros, y los verdaderos y sanos a los corrompidos. Estoy lejos de llamar blasfemos a los que no tienen maldad alguna en el ánimo, pues el errar es propio de los hombres. Pero vuelvo a mi propósito.

37. Además de las correcciones que deben notarse en las sumas de la epístola de las genealogías, tanto en Esdras como en Nehemías, se encuentran muchas en los nombres de las familias, en las historias y aún temo que en las mismas profecías. Pues realmente la profecía de Jeremías en el capítulo 22, respecto a Joconías, de ningún modo conviene con su historia.[183]

38. No comprendo, además, por qué razón Jeremías puede decir de Tsedechin (Sedecías), cuyos ojos fueron arrancados después de haber visto asesinados sus hijos en su presencia: «Tú morirás en paz» (Jer 34, 5). Si fuese permitido interpretar los profetas, sería preciso, a lo que entiendo, cambiar los nombres, poniendo a Joconías en lugar de Sedecías, y recíprocamente. Pero prefiero dejar este pasaje como oscuro, sobre todo porque si hay error en él, debe atribuirse al historiador y no a una alteración del texto.

39. Lo que a los demás libros corresponde, ya dije no pretendo observarlo aquí, porque no lo conseguiría indicar sin grave cansancio del lector; además, ya ha sido la obra censurada por otros.

40. Rabí R. Selomo, sorprendido de las manifiestas contradicciones que encontraba en las genealogías de que hablamos, se vio obligado a decir estas palabras: «Porque Esdras (a quien supone autor del libro de los Paralipómenos) llama por sus nombres a los hijos de Benjamín y refiere su genealogía de otro modo que como se encuentra en el Génesis, y porque además indica de otro modo que Josué, la mayor parte de las ciudades de los Levitas, lo cual procede de que hay divergencia en los originales». Y un poco más adelante: «Que la genealogía de Gibeón y de otros varios se ha descrito de dos modos distintos, porque Esdras encontró varios y distintos originales de cada genealogía y siguió el mayor número de ellos; pero cuando era igual el número de los diferentes, copió las genealogías de los dos ejemplares».[184]

41. De este modo concede Selomo que estos libros fueron escritos sobre originales, un tanto incorrectos, y de certidumbre dudosa. Y advierto que los comentadores mismos mientras estudian la conciliación de tan varios pasajes, no hacen sino indicar las causas de tales errores. Por lo demás, no creo que ningún hombre de sano juicio pueda persuadirse que los escritores sagrados han escrito de propósito para hacer creer que a menudo se contradecían.

42. Tal vez alguno diga que mi sistema trastorna la Escritura, pues en cualquier

parte da derecho a suponer o declarar oscura una narración cualquiera. Pero he demostrado, al contrario, que este método preserva a la Escritura, impidiendo que los lugares claros y sencillos se acomoden a los oscuros, y que no porque haya corrompidos algunos, deba dudarse de los restantes. No se ha encontrado ningún libro sin alguna corrección. ¿Se diría, por esto, que debe sospecharse haya correcciones en todos los lugares? Seguramente no; especialmente cuando la oración es sencilla y el pensamiento del autor se percibe con claridad.

43. Ya he dicho lo que pensaba sobre la historia de los libros del antiguo testamento. De todo ello colegimos fácilmente que antes del tiempo de los Macabeos no existió ningún canon de los libros santos,[185] sino que éstos que hoy tenemos fueron escogidos entre otros muchos y recibidos por el solo decreto de aquellos fariseos del segundo templo que instituyeron además formularios para las oraciones.

44. Así, pues, aquellos que pretenden demostrar la autoridad de la sagrada Escritura tienen que demostrar la autoridad de cada libro, sin que baste demostrar la de uno solo para deducir de ella la de los demás; pues para proceder de otro modo, habría que admitir que el consejo de los fariseos no pudo engañarse en esta elección de los libros, cosa que nadie demostrará nunca.

45. La razón que me obliga a declarar que sólo los fariseos escogieron los libros del antiguo testamento, es que en el libro de Daniel, capítulo último, versículo 2, se predice la resurrección de los muertos que negaban los saduceos; y además, que los mismos fariseos lo indicaban así claramente en el talmud. En el tratado del Sábado se dice: «Dijo R. Jehuda, llamado Rabí: intentaron los doctos ocultar el libro del Eclesiastés porque sus palabras estaban en pugna con las palabras de la ley (libro de la ley de Moisés), ¿por qué, sin embargo, no lo ocultaron? Porque comienza siguiendo la ley que acaba también según la ley».[186]

46. Y un poco más abajo: «También intentaron separar el libro de los Proverbios», etc. Y por último, se dice: «Con amor debemos nombrar a aquel varón, cuyo nombre Neghunia, hijo de Histrias; pues si por él no fuese se habría perdido el libro de Ezequiel, porque sus palabras repugnaban a la ley», etc.[187]

47. De lo que claramente se deduce que los doctores de la ley tuvieron consejo para decidir qué libros habían de excluirse y cuáles aceptarse como sagrados. El que quiera estar cierto de la autoridad de todos ellos, examínelos por completo y

exija razón de cada uno.

48. Ya sería tiempo de examinar de igual manera los libros del nuevo testamento. Pero como oigo decir que varones de gran ciencia y fuertísimos en idiomas lo han emprendido, y además, no tengo conocimiento tan perfecto en la lengua griega para dedicarme a este trabajo, y finalmente, se han perdido para nosotros los ejemplares escritos en lengua hebrea, renuncio a esta indagación. Solamente quiero tocar algunos puntos que se refieren a mi propósito, del modo que se dirá en los capítulos siguientes.

---

169 *Vid*. Notas marginales, nota 20.

170 De las ediciones más estimadas el 25.

171 *Vid*. 2 Par 26, 22.

172 *Vid*. caps. 26 y 27.

173 *Vid*. Ez 17, 12 y 16, 20.

174 *Vid*. Notas marginales, nota 21.

175 *Vid*. cap. 7, § 64.

176 *Vid*. Est 2, 23 y 6, 1.

177 *Vid*. Notas marginales, nota 22.

178 Est 9, 29 y sig.

179 *Vid*. Josefo, *Antigüedades*, libro XI, cap. 8.

180 A no ser que signifique «adelante». El error de copista fue que escribió צכ *sobre* en vez de צד *hasta*.

181 *Vid*. Notas marginales, nota 23.

182 *Vid*. cap. 9, § 28 y sigs., y 9, § 9 nota, § 12 nota.

183 *Vid*. 2 Re 27 y sig.; Jer 52, 31 y sig.; 1 Par 3, 16-19, especialmente las palabras del último verso de aquel capítulo.

184 Rabí R. Selomo, *Comentarios* a 1 Par 8.

185 *Vid*. Notas marginales, nota 24.

186 Cap. 2, folio 20, pág. 2.

187 Cap. 1, folio 13, pág. 2, 11

CAPÍTULO XI

SE INQUIERE SI LOS APÓSTOLES HAN ESCRITO SUS EPÍSTOLAS COMO APÓSTOLES Y PROFETAS, O TAN SÓLO COMO DOCTORES. SE MUESTRA EN SEGUIDA EL OFICIO DE LOS APÓSTOLES

1. Nadie que haya leído el nuevo testamento puede dudar que los apóstoles fueron profetas. Pero como los profetas no siempre hablaban siguiendo una revelación, sino que, por el contrario, esto era muy raro, como demostramos al final del capítulo 1,[188] podemos dudar si los apóstoles escribieron sus epístolas como profetas, según una revelación y por expreso mandato, como Moisés, Jeremías y otros, o sólo como doctores y simples particulares; especialmente porque en 1 Cor 14, 6, Pablo indica dos maneras de predicar: según la revelación una, y según el conocimiento la otra; por esto, repito, debe dudarse si en las epístolas profetizan, o tan sólo enseñan.

2. Si queremos atender por un instante a su estilo, hallaremos que es enteramente distinto del estilo profético. En los profetas era muy general dar en todas partes testimonio de que hablaba por mandato de Dios, por ejemplo, «dice Dios»,[189] «dice el Dios de los ejércitos», «la palabra de Dios», etc.[190] Y esto no sólo parece haberse usado en los discursos públicos de los profetas, sino también en las epístolas que contenían revelaciones, según consta de aquélla escrita por Elías a Jehorán, que comienza de esta manera: «Dice así Dios».[191]

3. Pero en las epístolas de los apóstoles nada semejante encontramos, sino al contrario, en 1 Cor 7, 40, Pablo dice expresamente que habla «según sus opiniones».[192] Por eso se encuentran en muchos lugares locuciones que indican dudas y perplejidades del ánimo como en Rom 3, 28: «Pensemos, pues»,[193] y 8, 18: «por eso pienso yo», y de este género muchos. Además de esto, se encuentran otros modos de hablar muy distintos de la autoridad profética; por ejemplo: «Y yo digo esto como hombre débil, no por mandato»[194] (1 Cor 7, 6); «doy consejo como varón que es fiel por la gracia de Dios»[195] (1 Cor 24), y así varios; debe notarse que cuando dice en el capítulo antedicho que no tiene precepto o mandato de Dios, no entiende ni precepto ni mandamiento que Dios le haya revelado, sino que habla solamente de las enseñanzas que Cristo dio a sus discípulos en la montaña.

4. Además si atendemos al modo como en estas epístolas transmiten los apóstoles la doctrina evangélica, veremos cómo difieren en la manera de exposición de los profetas. Los apóstoles razonan en todas partes de tal modo que no parece que profetizan, sino que discuten. Los profetas, al contrario, sólo contienen dogmas y decretos, porque Dios aparece como hablando en ellos, y no raciocinan, sino que imponen el absoluto imperio de su naturaleza; además la autoridad de los profetas no consiente la discusión; el que quiera confirmar sus dogmas por la razón lo somete al libre juicio de cada uno (como parece haber hecho Pablo por su costumbre de raciocinar cuando discute en 1 Cor 10, 15: «Como a sabios os hablo; juzgad vosotros lo que digo»);[196] y finalmente, porque los profetas no percibían las cosas reveladas por la luz natural ni por el raciocinio, como ya en el capítulo 1 demostramos.[197]

5. Y aunque en los cinco libros parezca deducirse algunas cosas por razonamiento, se verá, atendiendo a ellas con algún cuidado, que no pueden aceptarse como argumentos rigurosos, por ejemplo, cuando Moisés (Dt 31, 27) dice a los israelitas: «Si hoy, que todavía vivo entre vosotros, soy rebeldes a Jehová, ¡cuánto más lo seréis después de mi muerte!»; en manera alguna puede entenderse que Moisés quiso probar a los israelitas con su razonamiento que después de su muerte abandonarían el culto del verdadero Dios. Este argumento hubiera resultado falso, como puede evidenciarse por la misma Escritura. Los israelitas perseveraron constantes bajo Josué y los ancianos, y más tarde en vida de Samuel, de David, de Salomón, etc.

6. Por tanto, aquellas palabras de Moisés son únicamente una enseñanza moral, una especie de movimiento oratorio que le hace predecir la rebelión del pueblo. La razón que me impide decir que Moisés por sí mismo, y no como profeta, y por revelación, dijera estas cosas para hacer verosímil su predicción al pueblo, y que en el versículo 21 de este mismo capítulo se refiere que Dios reveló esto mismo a Moisés con otras palabras, aunque no fue necesario demostrar esta predicción y decreto de Dios por razones verosímiles, sino tan sólo representarlo vivamente en la imaginación, como dijimos en el capítulo 1,[198] lo que de ningún modo podía hacerse mejor por Moisés, que imaginando como futura una rebelión que había visto tantas veces como presente.

7. De este modo pueden entenderse todos los argumentos de Moisés que se encuentran en los cinco libros, porque no son deducciones de la razón, sino modos de decir en que expresaba claramente los decretos de Dios que su imaginación le decía. No pretendo negar en absoluto que los profetas pudiesen disertar sobre su revelación; afirmo solamente que cuando más legítimamente la fundaban más iba aproximándose al conocimiento natural el que ellos tienen de las cosas reveladas, y que nada prueba más eficazmente que los profetas tenían un conocimiento sobrenatural, como el hecho de hablar tan sólo de derecho, de dogmas o de sentencias. Por eso deduzco que el sumo profeta Moisés no hizo ningún argumento legítimo, mientras, por el contrario, no puedo en manera alguna admitir que las profundas deducciones y argumentaciones de Pablo, tales como se encuentran en la epístola a los romanos, hayan podido ser escritas por una revelación sobrenatural.

8. También las locuciones y el modo de disertar los apóstoles en sus epístolas indican claramente que han sido hechas no por revelación ni mandato divino, sino por su juicio natural, y que no contienen sino fraternales amonestaciones llenas de dulzura (de que está lejos la autoridad profética), como la excusa de Pablo en su epístola a los romanos (15, 20): «Pablo, y escribió con alguna libertad, hermanos». Podemos deducir esta conclusión porque en ninguna parte se lee que recibieran los apóstoles orden de escribir, sino tan sólo de predicar adonde fueren y confirmar sus palabras con signos.[199] Su presencia y la de estos signos eran absolutamente necesarias para convertir a las gentes a su religión y confirmarlas en ella, según el mismo Pablo dice claramente en la epístola a los romanos (9, 11): «Porque ya deseo veros para repartir entre vosotros los dones del Espíritu y para que seáis confirmados».

9. Podría decirse que de la misma manera tenemos derecho a deducir que los apóstoles tampoco habían predicado como profetas, y que cuando iban de acá para allá tampoco lo hacían como aquéllos, por expreso mandato. En el antiguo testamento leemos que Jonás fue a predicar a Nínive, y al mismo tiempo que fue enviado allí expresamente, y que le había sido revelado lo que debía predicar.[200] Lo mismo se dice de Moisés, que fue enviado a Egipto como legado de Dios, y a quien se había hecho saber lo que diría al pueblo hebreo y al rey Faraón, y las señales que darían fe de su misión.[201] Isaías, Jeremías y Ezequiel son mandados terminantemente a predicar a los israelitas.[202] La Escritura demuestra que los profetas sólo habían predicado lo que habían recibido de Dios.

10. Respecto a los apóstoles, nada semejante, o muy poca cosa, podemos leer en el nuevo testamento sobre sus predicaciones en este o en aquel lugar. Al contrario, poseemos algunos pasajes que indican terminantemente que los apóstoles elegían a su arbitrio los lugares de su predicación, como se ve en la cuestión terminada en querella entre Pablo y Bernabé, de que hablan los Ac 15, 37-38, y así muchas veces deseaban en vano ir a algún lugar, como atestigua Pablo en la epístola a los romanos (5, 3): «En aquellos tiempos he querido muchas veces venir hasta vosotros, y me ha sido prohibido»; y el 15, 22: «Por esto muchas veces he estado impedido de ir a vosotros»; y finalmente, en el capítulo último de la epístola primera a los corintios, versículo 12, dice: «Muchas veces he rogado a mi hermano Apolo que se llegase a vosotros con nuestros hermanos, pero ninguna era su voluntad de llegar hasta vosotros; pero cuando tenga ocasión», etc.

11. Por tanto, de estos modos de hablar y discusiones de los apóstoles cuando iban a predicar en alguna parte, puede deducirse, según la Escritura misma, que los apóstoles, al contrario de los antiguos profetas, que obraban siempre por mandato de Dios, predicaron bajo el concepto de doctores, y no con pretensiones de tales profetas. Esta cuestión se resuelve más fácilmente atendiendo a la diferencia de vocación de los apóstoles y de los profetas del antiguo testamento. No han sido éstos llamados para predicar y profetizar a todas las naciones, sino particularmente a algunas, para lo cual necesitaban expreso y singular mandato. Por el contrario, los apóstoles han sido llamados a predicar a todos los pueblos y a convertir a su religión a todos. Donde quiera que iban ejecutaban los mandatos de Cristo, y no necesitaban antes de partir una revelación de las cosas que habían de predicar, porque eran aquellos discípulos a quienes Jesucristo había dicho: «Cuando os lleven no os inquietéis de qué cosa ni de qué manera hablaréis: en

aquella hora os será inspirado lo que habéis de decir» (Mt 10, 19-20).

12. La objeción de que nos hicimos cargo no vale, y afirmamos que los apóstoles no han tenido revelación especial sino en las cosas que predicaron de viva voz y confirmaron por señales,[203] que en todo lo demás que enseñaron por escrito o de viva voz sin emplear signos en testimonio de su verdad, hablaron o escribieron con arreglo a su conocimiento (natural se entiende); sobre esto véase 1 Cor 14, 6. No nos detiene el hecho de exordiar todas sus epístolas con la aprobación del apostolado, porque los apóstoles, como demostraré, no sólo tuvieron concedida la virtud de profetizar, sino también autoridad para enseñar.

13. Y por esta razón creemos que ellos escribieron sus epístolas como apóstoles y que por esa causa cada uno colocase por exordio la aprobación de su apostolado; o quizá para atraerse fácilmente el ánimo del lector y excitar su atención, quisieron recordar ante todo lo que eran los mismos que se habían hecho conocer a los fieles por sus predicaciones, y que entonces habían demostrado por brillantes testimonios que enseñaban la religión verdadera y el camino de la salvación. Pues todo aquello que encuentro dicho en tales epístolas sobre la vocación de los apóstoles y espíritu santo y divino que los animaba, entiendo que se refiere a las predicaciones que habían hecho, excepto tan sólo aquellos casos en que espíritu de Dios, Espíritu santo, etc., se acepta como sinónimo de alma santa, directa y entregada a Dios, como hemos visto en el capítulo 1.[204] Por ejemplo, en 1 Cor 7, 40, dice Pablo: «Dichosa es ella si permanece así, según lo que yo entiendo, y yo pienso también que el espíritu de Dios está en mí».[205] Donde por espíritu de Dios debe entenderse su mismo espíritu, según el sentido de la oración. Esto significa también: juzgo feliz a la viuda que no quiere enlazarse a un segundo marido, según mi doctrina, que me manda vivir célibe, en cuya condición también soy yo feliz. Y de esta clase se encuentran muchos más pasajes, que creo en este momento superfluos.

14. Como ha de establecerse que las epístolas de los apóstoles han sido dictadas por la luz natural, debe observarse de qué modo, por la luz natural sólo, podían enseñar cosas que no caen bajo su examen. Pero si recordamos lo que acerca de la interpretación de la Escritura dijimos en el capítulo 7 de este *Tratado*, no habrá dificultad alguna. Aunque las cosas que se contienen en la Biblia superan en mucho a nuestra inteligencia, podemos, sin embargo, disertar con seguridad sobre ella, sólo con no admitir otros principios que aquellos que de la misma Escritura se deducen. Y de este mismo modo los apóstoles, sacando

consecuencias de las que habían visto y oído y de lo que por revelación sabían, dedujeron y demostraron muchas cosas y pudieron, cuando les plugo, enseñarlas a los hombres.

15. Además, aunque la religión, tal como se predicaba por los apóstoles, es decir, refiriendo sencillamente la vida de Cristo, no es accesible a la razón, puede cualquiera por medio de la luz natural comprender su parte más alta, que consiste principalmente en instrucciones morales como toda la doctrina de Cristo.[206] Además los apóstoles no necesitaban una luz sobrenatural para acomodar a la inteligencia de la mayor parte de los hombres, y hacer recibir más fácilmente a los sentimientos de cada cual, una religión que ya habían confirmado con señales, ni necesitaban por esto mismo amonestar a los hombres sobre ella.

16. Y éste es el fin propio de las epístolas, es decir, aconsejar y enseñar a los hombres el camino que cada uno de los apóstoles juzgaba más a propósito para confirmarlos en la religión. Y aquí debe recordarse lo que anteriormente dijimos de que los apóstoles no sólo habían recibido virtud para predicar la historia de Cristo como profetas y aun para confirmarla con señales, sino también autoridad para enseñarla por aquel camino que cada uno creyese más excelente; doble facultad que Pablo indica claramente en 2 Tim 1, 11: «En lo cual yo he sido instituido heraldo, apóstol y doctor de los gentiles», y en 2, 7: «De lo cual yo he sido instituido heraldo y apóstol (digo la verdad por Cristo, no miento) y doctor de las gentes con fe y con verdad».

17. Claramente indica esta doble apología del apostolado y el doctorado. En cuanto a la autoridad de disponer dando órdenes a quien y cuando quiera, declara lo siguiente en Flm 8: «Aunque tengo en Cristo una gran libertad de mandarte lo que te conviene, sin embargo», etc., donde debe notarse que si Pablo hubiese recibido de Dios como profeta, y hubiese debido mandar como profeta lo que quería indicar a Filemón, no hubiese podido cambiar su simple ruego en precepto formal de Dios. Es necesario, por consiguiente, entender que si se refiere a esta libertad de mandar como poseída por él mismo, lo hace no en tanto que profeta, sino por ser doctor.

18. No resulta de esto con claridad bastante que los apóstoles pudieron escoger para la enseñanza el método que cada uno juzgase más a propósito, sino que por su carácter de apóstoles, no sólo eran profetas, sino doctores, a no ser que

queramos llamar en nuestro auxilio a la razón que claramente indica que el que goza de autoridad para enseñar la tiene para elegir los medios que estima convenientes.

19. Pero será mejor demostrarlo todo por la Escritura únicamente. De esto mismo resulta que cada apóstol escogió su camino particular, según estas palabras de Pablo en Rom 5: «Esforzándome solícitamente por predicar donde aún no había sido invocado el nombre de Cristo, para no edificar sobre cimientos ajenos».

20. Seguramente, si los apóstoles hubiesen tenido un solo método, y sobre él hubiesen edificado la religión cristiana con un mismo fundamento, ninguna razón hubiera tenido Pablo para llamar «cimientos ajenos» a los de otro apóstol, que serían iguales a los suyos. Pero desde el momento en que los llama ajenos, debemos afirmar que cada uno de ellos edificó la religión bajo fundamento diverso, y que a los apóstoles, en su doctorado, sucedió como a los demás doctores, que tenían su método singular de enseñanza y prefieren siempre enseñar aquellos que son completamente ignorantes y que no han comenzado a penetrar con ningún otro las lenguas o las ciencias matemáticas, cuya verdad nadie pone en duda.

21. Además, si recorremos con alguna extensión las epístolas, veremos convenir a los apóstoles en la religión misma, pero discrepar muchas veces en la apreciación de sus fundamentos. Pablo, queriendo confirmar a los hombres en la religión y mostrarles que la salvación consiste únicamente en la gracia de Dios, enseña que nadie puede vanagloriarse de sus hechos, sino sólo de su fe, ni purificarse por sus obras,[207] y desenvuelve toda la doctrina de la predestinación. Santiago, al contrario, dice en su epístola que el hombre se justifica por sus obras, y no sólo por la fe,[208] y comprende en muy pocas palabras toda la doctrina de la religión, dejando a un lado todas las cuestiones especulativas en que se entretiene Pablo.

22. No es dudoso, por tanto, que por esta causa, es decir, por haber edificado los apóstoles la religión sobre contradictorios fundamentos, hayan nacido muchas discusiones y muchos cismas, por los cuales la iglesia, desde aquellos mismos tiempos de los apóstoles, se ha visto sin cesar desgarrada, y continuará viéndose perpetuamente hasta que la religión se separe de una vez de las especulaciones filosóficas, y vuelva a aquellos pocos y sencillísimos preceptos que el Cristo ha

enseñado a sus discípulos.

23. Fue imposible esto a los apóstoles, porque el evangelio era desconocido de los hombres y porque para evitar ofensas a los oídos de muchos con la novedad de la doctrina, la acomodaron en cuanto fue dable al carácter de su tiempo[209] y la edificaron sobre los fundamentos más conocidos y aceptados en aquella época.

24. Y por esto ninguno de los apóstoles ha filosofado tanto como Pablo, que fue llamado a predicar a los gentiles. Los demás, que predicaron a los judíos, es decir, a un pueblo *despreciador* de la filosofía, se acomodaron a su espíritu,[210] y enseñaron la religión desnuda de todas las especulaciones filosóficas. También llegaría a ser muy feliz nuestra edad, si la viésemos libre de toda superstición.

---

188 *Vid.* cap. 1, § 47.

189 Is 38, I; 45, 1; 50, 1 נֹּה־אָמַר יְהוָה.

190 Jer 8, 3: נְאֻם יהוָה צְבָאוֹת; 23, 1: נְאֻם יְהוָה.

191 2 Par 21, 12.

192 Κατὰ τὴη ἐμὴν γνῶμην.

193 *Vid.* Notas marginales, nota 25.

194 Τοῦτο δε λεγὼ κατὰ συγγνωμην οὐ κατ᾽ επιτανμν.

195 Γνῳμην δε διδωμι ῳς ὴδεημενος ὑπὸ Κυριου πιστὸς ειναί.

196 ΩΙς φρονιμοις λἐγω κρινατς ὑμεῖς ὅ φημι.

197 *Vid.* § 43 y sigs.

198 *Vid.* § 43.

199 Mc 16, 15 y sigs.

200 Jon 3.

201 Éx 3 y 4.

202 Is 6; Jer 1; Ez 2.

203 *Vid.* cap. 2, §§ 1 y 2.

204 *Vid.* § 32 y sigs.

205 Μακαριωτέρα δε έστιν ἐάν οὕτω μεινη κατά τὴν εμὴν γνωμην δσκω δε κἀγὼ πνευμα θεοῦ ἔχειν.

206 El traductor francés añade: «A saber, la que Jesucristo había enseñado sobre la montaña y de la cual habla san Mateo en el cap. 5 y sigs.». *(N. del T.)*

207 *Vid.* Rom 3, 27-28.

208 Sant 2, 24.

209 *Vid*. 1 Cor 9, 19-20, etc.

210 Gál 2, 11, etc.

CAPÍTULO XII

DEL VERDADERO ORIGINAL *(SYNGRAPHO)* DE LA LEY DIVINA, Y POR QUÉ RAZÓN LA ESCRITURA SE LLAMA SAGRADA Y PALABRA DE DIOS. DEMUÉSTRASE EN SEGUIDA QUE EN CUANTO CONTIENE LA PALABRA DE DIOS HA LLEGADO INTACTA HASTA NOSOTROS

1. Los que consideran la Biblia, tal como hoy se halla, como una revelación enviada por Dios a los hombres desde el cielo, clamarán, sin duda, que yo he cometido un pecado para con el Espíritu santo sosteniendo que esta palabra de Dios es viciosa, truncada y llena de discordancias, que no tenemos sino fragmentos de ella y que el original del pacto que Dios hizo con los judíos ha desaparecido.

2. Pero no dudo que cesarán en gran parte sus clamores si quieren examinar la cosa misma. La razón, lo mismo que las sentencias de los apóstoles, nos revela la palabra eterna de Dios y su alianza, y que la verdadera religión está en los corazones de los hombres, es decir, inscrita en la mente humana, y en ella el verdadero original de la ley divina que consignó con su sello, es decir, dándonos como imagen e idea su divinidad.

3. La religión fue transmitida como ley escrita a los primeros judíos, sin duda porque en aquella época se les consideraba como a niños. Pero más tarde Moisés (Dt 30, 6 y Jer 31, 33) predica un tiempo futuro, en el cual «grabará Dios la ley

en sus corazones». Pertenecía únicamente a los judíos y especialmente a los saduceos combatir por la ley escrita en tablas; pero esto no significa nada para los que ya la llevan escrita en sus pensamientos.

4. El que quiera atender a esto nada encontrará en lo que dejo dicho que repugne a la palabra de Dios y a la fe y religión verdaderas, o que pueda debilitarlas, sino al contrario, pretendemos confirmarla como demostramos casi a la conclusión del capítulo 10;[211] si así no fuera, hubiera callado sobre estas materias y hasta hubiera concedido, para huir todas las dificultades, que en la Escritura se ocultan profundísimos misterios. Pero como de aquí han nacido una superstición intolerable y otros inconvenientes perniciosos, de que ya he hablado en el prefacio del capítulo 7,[212] no he creído deber guardar silencio: especialmente porque la religión para nada necesita de ornamentos supersticiosos, y al contrario, pierde parte de su esplendor mismo cuando con tales ficciones se encubre.

5. Pero se dirá, aunque la ley divina esté grabada en los corazones, la Escritura no deja en lo más mínimo de ser la palabra de Dios, y por lo tanto no es lícito decir ya de la Escritura que está truncada y desfigurada, como no sería lícito decir tales cosas de la palabra de Dios. Pero temo, al contrario, que los que tanto insisten no cambiar la religión en superstición y fiándose de simulacros e imágenes, comiencen a adorar el papel y el tintero en vez de adorar la palabra de Dios.

6. Yo sé que nada he dicho indigno de la Escritura o de la palabra de Dios, que nada he afirmado que no pueda demostrarse como verdad por razones evidentísimas, y que por esta causa puedo afirmar con certidumbre que nada he escrito que sea impío o que se resienta de impiedad. Confieso que algunos hombres profanos, para quienes la religión es una carga, podrían deducir de ello licencia para sus pecados, y sin razón alguna y con el solo interés de sus voluptuosidades, concluir que la Escritura se halla en todos sus pasajes equivocada y falsificada y que, por tanto, su autoridad es nula.

7. Pero es imposible subvenir a tales razonamientos, porque nada puede ser dicho tan rectamente que sea imposible de desfigurar interpretándolo. Los que pretenden disculpar sus apetitos pueden encontrar fácilmente una excusa cualquiera; y aquellos que poseían los mismos originales, el arca de la alianza, o vivían al lado de los apóstoles o de los profetas, no fueron tampoco mejores ni

más moderados, sino que todos, tanto judíos como gentiles, han sido siempre iguales, y en todas las edades cosa muy rara la virtud.

8. Sin embargo, para remover todo escrúpulo, debe aquí mostrarse por qué razón la Escritura o cualquier cosa muda debe llamarse sagrada y divina; en seguida qué significa realmente palabra de Dios y por qué no se encuentra en algunos libros; y finalmente, que la Escritura, en tanto que enseña lo que es necesario a la obediencia y a la salvación, no ha podido ser corrompida. Pero de estas cosas puede juzgar fácilmente cualquiera que nada hemos dicho contra la palabra de Dios ni abierto entrada alguna a la impiedad.

9. Se llama *sagrado y divino* aquello que se destina a ejercer la piedad y la religión y será tan sólo sagrado, mientras los hombres lo empleen religiosamente, puesto que si dejan de ser piadosos, dejan al mismo tiempo de ser el objeto sagrado, y si al contrario lo dedican a cosas impías, aquello mismo que antes era sagrado se vuelve profano e inmundo.

10. Ejemplo de ello aquel lugar llamado por el patriarca Jacob *casa de Dios*, porque allí se le había Dios revelado;[213] cuyo mismo lugar fue llamado por los profetas *casa de iniquidad*.[214] Porque los israelitas acostumbraban sacrificar en ella a los ídolos por orden de Jeroboam.

11. Otro ejemplo que hace clarísima la cuestión. Las palabras revisten cierta significación sólo por el uso, y si están dispuestas de tal modo según este mismo uso que pueden mover a los hombres que las leen a la devoción, aquellas palabras serán sagradas y lo mismo el libro que las contenga en semejante disposición. Pero si más tarde el uso concluye porque las palabras no tengan significación alguna o el libro se haya desautorizado por completo, ya por malicia, ya porque de él no tengan necesidad, las palabras y el libro no serán de ningún uso y no tendrán santidad alguna. Además, si las mismas palabras se disponen de otro modo, o vence el uso para darles una significación encontrada, las palabras y el libro que antes eran sagrados serán impuros y profanos.

12. De lo cual resulta que ningún objeto, aparte de nuestro espíritu, puede ser absolutamente sino sólo de un modo relativo, como profano e impuro, o como sagrado. Lo cual consta evidentemente de muchísimos pasajes de la Escritura. Jeremías (con objeto de citar una o dos) dice en 7, 4, que los judíos de su tiempo llamaban sin razón alguna templo de Dios al templo de Salomón, puesto que,

como él demuestra en el mismo capítulo, aquel templo sólo podía llevar el nombre de Dios en tanto que se hallaba frecuentado por hombres que le daban culto y defendían la justicia; pero que si lo frecuentasen homicidas, ladrones, idólatras y otros malvados, podría más bien llamarse caverna de bandoleros.

13. Nada refiere la Escritura lo que se haya hecho del arca de la alianza, lo cual me admira bastante. Es, sin embargo, cierto que debió perecer o ser quemada con el templo, a pesar de que era el objeto más sagrado y de mayor reverencia para los hebreos. Por esta misma razón la Escritura sólo es sagrada y sus frases divinas en tanto que mueve a los hombre a la devoción de Dios. Pero si se descuidara por ellos mismos, como han hecho en otras cosas los judíos, nada es sino papel y tinta y está profanada absolutamente por ellos, y abandonada a la corrupción; por tanto, si se profana o perece se dirá falsamente que la palabra de Dios se corrompe o perece, lo mismo que en tiempo de Jeremías habría sido falso decir que el templo abrasado por las llamas era el templo de Dios.

14. El mismo Jeremías dice otro tanto de la ley. Increpa de este modo a los impíos de su época: «Como decides sabios nos y ley de Dios con nos: de cierto de en vano hizo péndola, en vano escribanos»;[215] esto es, sin razón decís vosotros que tenéis la ley de Dios después de haberla aniquilado.

15. También cuando Moisés rompió las primeras tablas[216] estuvo muy lejos en su cólera de tirar de sus manos y romper la palabra de Dios (¿quién podría sospechar esto de Moisés y de la palabra de Dios?); Moisés no rompió, pues, sino las piedras, que, por ser santas antes que llevasen los caracteres de la alianza, por la cual los judíos habían prometido obediencia a Dios, perdieron toda su autoridad el día mismo en que el pueblo rompió este pacto, ofreciendo sus homenajes a un becerro; y ésta es también la razón de que las segundas tablas hayan podido perecer con el arca.

16. No debe causar admiración que los primeros originales de Moisés no existan, ni de los hechos de que en los libros anteriores hablamos hayan alcanzado a los libros que hoy poseemos, cuando el verdadero original de la divina alianza, la cosa más santa entre todas, ha podido perecer por completo. Déjese, pues, de acusarnos de impiedad, porque nada hemos dicho contra la palabra de Dios, sino que la ira que pueda haber con justicia debe caer sobre los antiguos, cuya malicia alcanzó a profanar el arca de Dios, el templo, la ley y todas las cosas sagradas.

17. Además, si como ha dicho el apóstol en la segunda epístola a los corintios, 3, 3, las epístolas de Dios no se escriben con tinta, sino con su Espíritu, ni en tablas de piedra se graban sino en las fibras del corazón humano, déjese de adorar la letra y de tener por ella tanto cuidado. Creo haber explicado bastante por qué razones la Escritura debe considerarse como cosa sagrada y divina.

18. Debe verse lo que hay que entender propiamente por דבר יהוה, *dabar Jehová* (palabra de Dios). *Dabar* significa propiamente *palabra*, *oración*, *edicto* y *cosa*. En cuanto a las causas por las cuales se dice en hebreo que una cosa es de Dios, y se refiere a Dios, ya las mostraremos,[217] y por ellas puede entenderse fácilmente lo que la Escritura quiere significar con la palabra de Dios, edicto y cosa. No es cuestión de repetir tampoco todo lo que hemos dicho, ni siquiera lo que en tercer lugar expusimos en el capítulo 6 respecto a los milagros.[218]

19. Basta indicar sólo la cuestión para hacer entender lo que pensamos decir sobre este objeto, a saber, que la palabra de Dios aplicada a otro objeto que no es Dios mismo significa propiamente aquella ley divina (de que tratamos en el capítulo 6); esto es, la religión de todo el género humano o la religión católica, sobre lo cual puede verse Isaías, 1, 10, cuando enseña el verdadero modo de vivir, que consiste, no en las ceremonias, sino en la caridad y en el espíritu sincero, y al cual llama ley y palabra de Dios.

20. Tómase, además, metafóricamente esta palabra por el orden de la naturaleza y por el hado (que depende realmente y resulta de la naturaleza divina), y principalmente por aquello que los profetas preveían por su orden, o sea, aquellas cosas futuras que no percibían por causas naturales sino sólo por decretos y voluntades de Dios.

21. Se dice, además, para representar toda predicción en cualquier profeta, en tanto que la percibe por su singular virtud y no por las luces ordinarias y naturales, y sobre todo, porque los profetas acostumbran representarse a Dios como legislador.[219]

22. Por estas tres causas se llama la Escritura palabra de Dios: 1.ª, porque enseña la verdadera religión de que Dios es autor; 2.ª, porque refiere predicciones en las cosas futuras como decretos de Dios; 3.ª y última, porque aquellos que fueron sus autores enseñaron, no por la luz natural ordinaria, sino

por otra particular, e introdujeron a Dios hablando por su boca. Y aunque además de éstas se contienen en la Escritura muchas cosas que son únicamente historias, y percibidas por la ley natural, reciben su nombre de la parte más excelente.

23. Por esta razón comprendemos bajo qué aspecto debe considerarse a Dios autor de la Biblia, es decir, porque en ella se enseña la verdadera religión; pero no porque quisiera comunicar cierto número de libros a los hombres.

24. Por esto podemos saber también qué causa divide los libros bíblicos en antiguo y nuevo testamento; es ésta: que antes del advenimiento de Cristo los profetas acostumbraban predicar la religión como ley de la patria y por la fuerza del pacto concluido en tiempo de Moisés, y después de aquel advenimiento la predicaron los apóstoles como ley universal a todos, por la sola virtud de la pasión de Cristo: no que éstos son diversos en doctrina ni que fueran escritos como los originales de la alianza, ni mucho menos porque la religión católica, que es la más natural de todas, fuese nueva, sino respecto a aquellos hombres que no la conocían. En «el mundo estaba —dice Juan evangelista en 1, 10— y el mundo no le conoció».

25. Así, aunque nos quedasen menos libros del antiguo que del nuevo testamento, no estaríamos privados de la palabra de Dios (por la cual, propiamente, como ya dijimos, debe entenderse la verdadera religión), así como no juzgamos estar nosotros desprovistos de ella, aun faltándonos escritos de tan considerable importancia como el libro de la ley que se guardaba religiosamente en el templo como original de la alianza, los libros de las guerras y de las cronologías, y otros muchos además, sobre los cuales se han formado y escrito los que del antiguo testamento poseemos.

26. Y esto se confirma por muchas razones: 1.ª, Porque los libros de uno y otro testamento no han sido escritos por expreso mandato en una misma época y para todos los siglos, sino por acaso, por algunos hombres, y como exigía su constitución particular y el espíritu de su tiempo, según indican claramente las vocaciones de los profetas (que fueron llamados a predicar a los infieles de su tiempo) y además las epístolas de los apóstoles.

27. 2.ª, Porque una cosa es entender la Escritura y el pensamiento de los profetas y otra el pensamiento mismo de Dios, es decir, la verdad misma de la cosa; como se deduce de lo que ya demostramos[220] respecto a los profetas; lo

cual también hemos demostrado en el capítulo 6,[221] tener lugar en las historias y en los milagros. Y esto en manera alguna puede ser dicho de los pasajes que se refieren a la verdadera virtud y a la verdadera religión.

28. 3.ª, Porque los libros del antiguo testamento fueron recogidos por muchos y coleccionados y aprobados por el consejo de los fariseos, según hemos demostrado en el capítulo 10.[222] Pero los libros del nuevo testamento también han sido declarados cánones por algunos concilios, cuyos decretos han rechazado por apócrifos algunos otros que multitud de personas aceptaban como sagrados. Pero los miembros de estos concilios (tanto de los fariseos como de los cristianos) no eran profetas, sino únicamente doctores y sabios. Y sin embargo, es necesario confesar que en esta elección tuvieron por norma la palabra divina, y que, por tanto, antes de aprobar todos estos libros, han debido necesariamente tener noticia de la palabra de Dios.

29. 4.ª, Porque los apóstoles escribieron, no como profetas (como ya hemos visto en el capítulo anterior),[223] sino como doctores, y eligieron para enseñar el camino que juzgaron había de ser más fácil para los discípulos a cuya instrucción atendían. De lo cual se sigue (como hemos concluido al final del capítulo anterior)[224] que en estos libros se contienen muchas cosas de las cuales podemos carecer en relación de la religión.

30. 5.ª, Finalmente, porque en el nuevo testamento se encuentran cuatro evangelistas; ¿y quién creerá que Dios ha querido referir y comunicar cuatro veces por escrito la historia de Cristo a los hombres? Y aunque se encuentra en cada uno cosas que en los demás no se refieren y el uno ayudará a menudo a la inteligencia del otro, es necesario precaverse y no deducir que todas las cosas que en estos cuatro evangelios se narran han sido necesarias de conocer, y que Dios los escogió para que mejor se comprendiese la historia de Cristo.

31. Cada uno de aquellos apóstoles predicó su evangelio en lugar diverso, y cada uno escribió sólo lo que predicaba, y esto sencillamente para referir con claridad la historia de Cristo, y no para explicar a sus compañeros. Si la conexión de sus textos permite que algunas veces se entiendan mejor y más fácilmente los pasajes difíciles, débese tan sólo al acaso, y únicamente en un pequeño número de lugares que, continuando ignorados, no harían menos clara la historia ni menos felices a los hombres.

32. Hemos demostrado con estos hechos que la Escritura no se llama, hablando propiamente, palabra de Dios, sino en razón de la religión, o sea, en razón a la ley divina universal. Fáltanos ahora mostrar que *la Escritura*, en cuanto recibe ese nombre, *no está equivocada, corrompida ni mutilada*. Y yo llamo aquí equivocado, corrompido y mutilado a todo lo escrito y construido de tan mal modo que no pueda deducirse el sentido de la oración del uso vulgar de la lengua o de la sola Escritura.

33. No pretendo tampoco afirmar que la Escritura, en cuanto contiene la ley divina, ha conservado siempre los mismos acentos, las mismas letras y hasta las mismas palabras (dejo esta demostración a los masoretas y a los que rinden supersticiosa adoración a la letra), sino tan sólo que el sentido en virtud del cual puede llamarse divino un discurso ha llegado incorrupto hasta nosotros, aun suponiendo que las palabras con que fue significado primero hayan cambiado con frecuencia. Todo esto, como ya dijimos, ningún carácter divino quita a la Escritura, pues ésta podría igualmente tenerlo, aun estando escrita con otras palabras y en otra lengua.

34. Que hayamos recibido incorrupta la ley divina bajo este aspecto, nadie puede dudarlo. La misma Escritura nos hace saber sin dificultad ni ambigüedad alguna nuestro objeto más alto: «Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos».[225] Y esto no puede ser apócrifo ni escrito por una pluma rápida o equivocada, porque si la Escritura jamás ha enseñado otra cosa, ha debido necesariamente enseñar todas las demás de otro modo, puesto que esta máxima es el fundamento de la religión, quitado el cual se desploma toda la máquina de un solo golpe.

35. Y tal Escritura no sería la misma de que ahora hablamos, sino otro libro distinto. Queda, pues, como inconcuso que la Escritura ha enseñado esto siempre, y que por tanto no ha podido deslizarse error alguno capaz de corromper su espíritu sin que al momento lo hubiese apercibido cualquiera, reconociéndose la malicia del corrector, que pretendía desfigurarlo.

36. Puesto que debe establecerse que este fundamento ha sido incorruptible, debe reconocerse otro tanto de todos aquellos que se deducen de él sin discusión alguna y que son también fundamentales, a saber: que Dios existe, que su providencia se extiende a todos, que es omnipotente, y que los piadosos son recompensados y castigados los malos por voluntad suya, y, en fin, que nuestra

salvación depende únicamente de su gracia. Estas cosas enseña la Escritura en todas partes y debe enseñar siempre; si no, todas las demás serían vanas y sin fundamento.

37. No deben creerse menos incorruptibles los preceptos morales, puesto que se deducen de una manera evidente de este universal fundamento, a saber: defender la justicia, dar auxilio al pobre, no matar a nadie, no desear nada de otro, etcétera. De estos preceptos digo yo que nada ha podido corromper la malicia de los hombres ni borrar el transcurso del tiempo. Cualquiera de ellos que hubiese sido destruido se hubiese deducido otra vez de su universal fundamento, y especialmente de la doctrina de caridad, que tan ardientemente se recomienda en todos los pasajes del antiguo y nuevo testamento.

38. Añádase que aunque no puede encontrarse un crimen tan execrable que no haya sido cometido por alguien, no hay nadie, sin embargo, que para excusar sus hechos intente destruir las leyes o introducir algo de impío como doctrina eterna y salvadora. De tal modo vemos constituida la naturaleza de los hombres, que cada cual (lo mismo el rey que el súbdito), por actos torpes que cometa, estudia el adornarlos con tales y tales circunstancias, que parece que nada ha cometido contrario a lo justo y a lo decoroso. Concluimos, pues, absolutamente que toda la ley divina universal que enseña la Escritura ha llegado sin corrección hasta nuestras manos.

39. Además de éstas hay otras muchas cosas de que no podemos dudar y que nos han sido transmitidas de buena fe, a saber, muchas historias de la Escritura que fueron conocidísimas a todos. El vulgo de los judíos acostumbraba cantar en salmos las antigüedades de su nación. Además, lo grandioso de las acciones de Cristo y su pasión fueron divulgadas inmediatamente por todo el imperio romano. No es creíble, en manera alguna, a no ser que la mayor parte de los hombres conviniesen en ello (lo cual es inadmisible), que lo más importante de esas historias fuese transmitido a los venideros de otro modo que como al principio había sido recibido.

40. Todo aquello, pues, que esté adulterado o engañoso, sólo puede encontrarse en el resto de la Escritura, a saber: en una u otra circunstancia de una historia o una profecía que pretenda despertar en más alto grado la devoción del pueblo, en uno u otro milagro, para desconcertar a los filósofos, o finalmente, en las cosas especulativas, desde que comenzaron a ser introducidas en la religión por los

cismáticos para que cada cual estableciese abusivamente sus ficciones sobre la autoridad divina. Pero a la salvación importa muy poco que tales cosas se hallen más o menos alteradas, como demostraré ex profeso en el capítulo siguiente, aunque, según entiendo, consta bien claro de lo que llevo dicho.[226]

---

211 *Vid.* § 42.

212 *Vid.* §§ 1 y 5.

213 Gén 28, 19.

214 *Vid.* Am 5, 5 y Os 10, 5.

215 Jer 8, 8.

216 Éx 32, 19 y sig.

217 *Vid.* cap. 1, § 28 y sigs.

218 *Vid.* § 39 y sigs.

219 *Vid.* cap. 6, § 37.

220 *Vid.* cap. 2, § 4 y sigs.

221 *Vid.* § 7 y sigs.

222 *Vid.* § 43 y sigs.

223 *Vid.* cap. 11, § 10 y sigs., § 16 y sigs.

224 *Vid.* cap. 11, § 21.

225 Dt 6, 4-5; Mc 12, 29 y sig.; Rom 13, 8 y sig.

226 Especialmente en el cap. 2, § 52 y sigs.

CAPÍTULO XIII

SE DEMUESTRA QUE LA ESCRITURA NO ENSEÑA SINO COSAS SENCILLÍSIMAS, NI ATIENDE MÁS QUE A LA OBEDIENCIA; NI DICE OTRA COSA DE LA NATURALEZA DIVINA QUE AQUELLO QUE LOS HOMBRES PUEDEN IMITAR CON CIERTO MÉTODO EN EL VIVIR

1. En el capítulo 2 de este tratado demostramos que los profetas poseían una singular potencia de imaginación, ya que no de pensamiento, y que Dios les había revelado, no ya arcanos de la filosofía, sino cosas sencillísimas, acomodándose a sus opiniones preconcebidas.[227]

2. Demostramos también que la Escritura enseña y transmite las cosas de tal modo, que fácilmente pueden ser percibidas por cualquiera,[228] porque no las deduce ni enlaza por medio de axiomas y de definiciones, sino que las expone de un modo tan sencillo y confirma sus dichos para atender a las necesidades de la fe sólo con la experiencia; es decir, por milagros y por historias que se refieren, con tal estilo y tales frases, que puedan conmover en alto grado al ánimo del pueblo.[229]

3. Hicimos ver, además, que la dificultad de entender la Escritura consiste en el lenguaje y no en la sublimidad de la doctrina.[230] Añádase a esto que los profetas predicaron, no ya a los doctos, sino absolutamente a todos los judíos, y que los apóstoles acostumbraban a explicar la doctrina evangélica en las iglesias en que

todo el mundo se reúne.

4. De cuyas consideraciones resulta que la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones ni cuestiones filosóficas, sino tan sólo cosas sencillísimas que puede percibir el más limitado entendimiento. No puedo admirar bastante los talentos de aquellos a quienes me he referido antes[231] que encuentran misterios tan profundos en la Escritura que en ninguna lengua humana pueden explicarse, y que han introducido después tantas especulaciones filosóficas en la religión, que parece la iglesia una academia y la religión una ciencia, o más bien una controversia.

5. Pero ¿por qué asombrarse de que hombres que se jactan de poseer una luz sobrenatural, no quieran ceder en conocimientos a los filósofos que nada de sobrenatural tienen? Lo que sería de admirar realmente sería escucharles alguna novedad especulativa, alguna opinión que no fuese ya cosa muy trillada para esos filósofos a quienes, sin embargo, acusan de ceguedad. Si se les pregunta qué misterios encuentran ocultos en la Escritura, no responden otra cosa que los comentarios de Platón, Aristóteles u otros semejantes, los cuales son más fáciles de encontrar por un idiota en su sueño, que de ser hallados en la Escritura aun por los hombres más doctos.

6. Tampoco queremos establecer absolutamente que nada haya en la doctrina de la Escritura que pertenezca a la especulación (pues ya en capítulos anteriores[232] nos hemos referido a algunas cosas de este género como fundamentales de la Escritura); quiero decir solamente que son muy escasas y muy sencillas.

7. Cuáles sean, sin embargo, y por qué razón se determinan, quiero establecerlo aquí, cosa que debe sernos fácil, sabiendo ya que el objeto de la Escritura no ha sido enseñar las ciencias. Fácilmente podemos entender por esto que no exige de los hombres otra cosa que la obediencia a ella misma, y que no la ignorancia, sino sólo la obstinación, es lo que condena.

8. Además, como la obediencia a Dios consiste únicamente en el amor al prójimo (pues el que ama a su prójimo con intención de agradar a Dios satisface por completo la ley, según dice Pablo en su epístola a los romanos 3, 8), se deduce que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que aquella necesaria a todos los hombres para que puedan obedecer a Dios según sus preceptos, e ignorada la cual deben ser necesariamente los hombres obstinados o sin

disciplina de obediencia; en cuanto a las demás especulaciones que no se refieran a esto directamente, ya traten de Dios o del conocimiento de las causas naturales, no corresponden a la Escritura, y deben, por tanto, separarse de la religión revelada.

9. Pero aunque cada cual, según dijimos, puede fácilmente comprobar lo que llevamos indicado, cómo, sin embargo, de ello depende todo el fondo de la religión, quiero demostrarlo con gran cuidado y explicarlo con mayor claridad. Para esto se requiere que demostremos ante todo que el conocimiento cuidadoso e intelectual de Dios no es un don común a todos los fieles como la obediencia; en seguida que aquel conocimiento que Dios por medio de los profetas ha exigido universalmente, y que cada cual puede poseer, no es sino el conocimiento de su justicia y su caridad divina, que fácilmente se demuestra por la misma Escritura.

10. Dedúcese, ante todo, evidentísimamente del Éxodo (6, 2), cuando Dios dice para indicar la gracia singular dada por él mismo a Moisés: «Y yo revelado a Abrahán, a Isaac y a Jacob en Dios Sadai, pero mi nombre Jehová no conocido de ellos»; donde debe observarse para mejor explicación que *El Sadai* significa en hebreo *Dios el bastante*, porque da a cada uno aquello que le basta, y cuando a menudo se entienda en absoluto Sadai por Dios, no es dudoso, sin embargo, que debe sobreentenderse siempre el nombre él (Dios).

11. Debe hacerse ver además que en la Escritura no se encuentra ningún nombre además de Jehová que indique la absoluta esencia de Dios sin relación a las cosas creadas. Y por eso los hebreos entendían ser éste el único nombre propio de Dios, y los demás solamente apelativos.

12. Y verdaderamente, los demás nombres de Dios, ya sean sustantivos, ya adjetivos, son atributos que competen a Dios en cuanto se le considera con relación a las cosas creadas o se manifiesta por ellas mismas; así él o con la letra He paragógica *Eloha*, no significa otra cosa que *potente*, como es sabido, ni corresponde a Dios sino por excelencia, del mismo modo que llamamos a Pablo el apóstol. Otras virtudes de su potencia se explican, porque él (potente) significa grande, justo, magno, misericordioso, etc., o porque se coloca este nombre en número plural y se le da una significación singular para comprenderlas todas juntas, lo que es muy frecuente en la Escritura.

13. Así, cuando Dios dice a Moisés que no ha sido conocido de los patriarcas con el nombre de Jehová, se deduce que éstos no han conocido ningún atributo de Dios que explicase su esencia absoluta, sino sus afectos y sus promesas, es decir, su poder, en cuanto se manifiesta por las cosas visibles.

14. Y esto no lo dice a Moisés para acusarlos de infidelidad, sino, al contrario, para exaltar su credulidad y su fe, puesto que aunque no tuvieron un conocimiento singular de Dios igual al de Moisés, creyeron, sin embargo, fija y firmemente en las promesas de Dios, no como Moisés, que aun teniendo revelaciones más sublimes de Dios, dudó, sin embargo, de las promesas divinas y objetó a Dios que en vez de la salvación prometida había empeorado las cosas de los judíos.

15. Así, pues, si los patriarcas ignoraron el nombre singular de Dios y Dios dijo esto a Moisés para ensalzar su fe y su sencillez de ánimo, igualmente que para conmemorar la gracia singular concedida a Moisés, se deduce de ello evidentemente lo que en primer lugar establecimos, que los hombres no están obligados a conocer los atributos de Dios, sino que éste es un don singular, concedido sólo a algunos fieles; no merece el hecho que se demuestre con muchos testimonios de la Escritura.

16. ¿Quién no ve, en efecto, que el conocimiento divino no es igual entre todos los fieles y que nadie puede ser sabio por su mandato, como no se puede vivir y ser? Hombres, mujeres, niños, todos pueden obedecer igualmente unos preceptos, pero no tienen obligación de saber.

17. Pero si alguno dice: no vale la pena de conocer los atributos de Dios, sino creer en todo sencillamente y sin demostración, sencillamente se burla. Pues las cosas invisibles y que son objetos puros del entendimiento no pueden verse con otros ojos que por medio de demostraciones. Por esto, aquellos que no las tienen, nada absolutamente ven de estas cosas, y por eso lo que llegan a escuchar de cosas semejantes no hiere ni ilustra más su pensamiento que las palabras de un autómata o de un papagayo, que hablan sin intención y sin sentido.

18. Pero antes de llegar más lejos debo indicar la razón de por qué se dice a menudo en el Génesis que los patriarcas predicaron en nombre de Jehová, lo cual parece repugnar completamente las cosas ya dichas. Pero si atendemos a lo que ya antes demostramos,[233] podrán conciliarse fácilmente ambas afirmaciones.

Hicimos ver en el precitado capítulo que el autor del Pentateuco no indica precisamente las cosas y los lugares con los nombres que tenían en el tiempo mismo de que hablaba, sino con aquellos que eran más conocidos en tiempo de ese escritor.

19. Así se dice en el Génesis que Dios fue predicado a los patriarcas con el nombre Jehová, no porque fuera conocido a los patriarcas con este nombre, sino porque este nombre era entre los judíos de suma reverencia. Es enteramente necesario decir esto, puesto que en nuestro texto del Éxodo se dice expresamente que Dios no fue conocido con este nombre a los patriarcas, y también porque en el mismo Éxodo (3, 13), Moisés desea saber el nombre de Dios, que si anteriormente hubiese sido conocido, también lo hubiese sido del mismo Moisés. Debe, pues, concluirse como queríamos, a saber: que los fieles patriarcas ignoraron esta denominación de Dios y que el conocimiento de Dios es un don divino y de ninguna manera su mandato.

20. Ya es tiempo de que pasemos al segundo punto, o sea, a demostrar que Dios no pide a los hombres por medio de los profetas ningún otro conocimiento de sí mismo que el de su justicia y su caridad divinas; esto es, de aquellos atributos de Dios que los hombres pueden imitar con cierta razón para vivir, lo cual enseña Jeremías en clarísimas palabras.

21. En 22, 15-16, hablando del rey Josías, dice lo que sigue: «De cierto tu padre comió y bebió e hizo juicio y justicia, entonces bien para él (fue); juzgó con su derecho a los pobres y a los indigentes, entonces bien para él (fue); pues el esso conocerme, habló Jehová». No son menos claras las palabras que se encuentran en 9, 23: «Pero en esto se glorifica solamente de conocerme y entenderme cada uno, porque yo Jehová hago caridad, juicio y justicia sobre la tierra; pues estas cosas amo, hice Jehová».

22. Dedúcense también lo mismo del Éxodo 34, 6.7, en que Dios no revela a Moisés, deseoso de verle y conocerle, ningún otro atributo que aquellos que explican su caridad y su justicia divinas. Además, puede hacerse notar aquí aquel pasaje de Juan, de que hablaremos más adelante, que tal vez porque nadie vio a Dios, explica a Dios mismo sólo por su caridad, y concluye que verdaderamente le posee y le conoce aquel que tiene caridad.[234]

23. Vemos, pues, que Jeremías, Moisés y Juan refieren a muy pocas cosas el

conocimiento de Dios que debe tener cada uno, y aun en esto sólo como pretendíamos, a saber: que Dios es soberanamente justo y misericordioso, y el único modelo de la verdadera vida.

24. Añádase a estas cosas, que la Escritura no contiene expresamente definición alguna de Dios, ni prescribe el conocimiento de ningún otro atributo de Dios que los ya dichos, ni los aconseja expresamente como éstos. De todas cuyas afirmaciones deducimos que el conocimiento intelectual de Dios que considera su naturaleza tal como es en sí, y cuya naturaleza no pueden imitar los hombres con cierta manera de vivir, ni tomar como ejemplo para establecer la verdadera ley de su vida, no pertenece de ninguna manera a la fe y a la religión revelada, y por consiguiente los hombres pueden errar a su capricho sobre todo ello sin pecado alguno.

25. Así, nada tiene de extraño que Dios se acomodase a las fantasías y opiniones preconcebidas de los profetas, y que los fieles tengan opiniones diversas de Dios, como enseñamos con muchos ejemplos anteriormente.[235]

26. Tampoco es de admirar que los libros sagrados hablen tan impropiamente de Dios en todas partes, y que le atribuyan manos, pies, ojos, oídos, alma y hasta un movimiento local, y además pasiones del ánimo, para hacerlo celoso, misericordioso, etc.; y que, en fin, lo representen como un juez sentado en los cielos sobre un trono real y con Cristo a la derecha. Hablan de este modo, según la inteligencia del vulgo, a quien la Escritura pretende hacer, no sabio, sino obediente.

27. Sin embargo, los teólogos vulgares han pretendido interpretar metafóricamente todo aquello que por la luz natural han reconocido no convenía a la naturaleza divina, aquello que excedía a su alcance fue lo que recibieron a la letra. Pero si todas las cosas de este género que en la Escritura se encuentran hubieran de ser entendidas e interpretadas por necesidad de un modo metafórico, la Escritura no se habría escrito para el vulgo ignorante y la plebe, sino tan sólo para los doctísimos, y más aún para los filósofos.

28. Además, si fuese impío creer de Dios con ánimo piadoso y sencillo las cosas que dejamos referidas, habrían debido sobre todo los profetas evitar escrupulosamente, al menos por la imbecilidad del vulgo, frases semejantes, y al contrario, enseñar ante todo ex profeso y claramente los atributos de Dios, según

debe cada cual conocerlos, lo cual no ha sido hecho por ninguno.

29. No ha de creerse por esto que las opiniones, consideradas absolutamente y sin relación alguna con las obras, tengan algo de piedad o de impiedad, sino sólo que por esta causa debe creerse pío o impío al hombre en cuanto por sus opiniones es conducido a la obediencia, o por ellas se conduce en la rebelión y en el pecado; de modo que si alguno, creyendo la verdad, es contumaz, su fe será impía; y si por el contrario otro obedece, creyendo cosas falsas, será su fe piadosa, puesto que hemos demostrado que el verdadero conocimiento de Dios no es mandato, sino don divino, y que Dios no pide otra cosa a los hombres que el conocimiento de su justicia y de su caridad divinas, conocimiento que es necesario, no para la ciencia, pero sí para la obediencia.

---

227 *Vid*. cap. 2, § 13 y sigs.

228 *Vid*. cap. 5, § 35 y sigs.

229 Sobre lo cual, véase lo que dejamos apuntado en la tercera observación del cap. 6, § 39 y sigs.

230 *Vid*. cap. 7, § 1 y sigs.

231 *Vid*. cap. 9, § 33 y sigs.

232 *Vid*. cap. 9, § 36.

233 *Vid*. cap. 8, § 4 y sigs.

234 Jn 4, 12-16.

235 *Vid*. cap. 2, § 20 y sigs.

CAPÍTULO XIV

QUÉ SEA LA FE Y QUÉ LOS FIELES; SE DETERMINAN LOS FUNDAMENTOS DE LA FE, Y DESPUÉS SE LA SEPARA DE LA FILOSOFÍA

1. Nadie que a ello atienda brevemente puede ignorar que es absolutamente necesario para el verdadero conocimiento de la fe averiguar por qué la Escritura se ha acomodado, no ya sólo a la inteligencia de los profetas, sino a la del movedizo o inconstante vulgo de los judíos. El que acepte sin distinción como universal y absoluta doctrina de Dios todas aquellas cosas que se dicen en la Escritura, y no distinga cuidadosamente aquello que se ha acomodado a la comprensión del vulgo, no podrá dejar de confundir las opiniones de éste con las enseñanzas divinas, ni de admitir por textos divinos los comentarios y caprichos de los hombres, ni de abusar de la autoridad de la Escritura.

2. ¿Quién no ve que esta regla es la causa de que los sectarios enseñen tantas opiniones contrarias, como testimonios de la fe, y las confirmen con muchos testimonios de la Escritura, de donde se ha puesto en uso entre los belgas este proverbio: *Geen Ketter sonder letter*?[236] Puesto que los libros sagrados fueron escritos, no en un solo lugar ni para el pueblo de una sola edad, sino por muchos y muy variados ingenios y para hombres de épocas distintas, de las cuales, si hubiésemos de computar todo el tiempo, encontraríamos cerca de dos mil años y quizá mucho más todavía.

3. No queremos, sin embargo, acusar a estos sectarios del delito de impiedad

porque acomoden a sus opiniones las palabras de la Escritura. Del mismo modo que ella fue acomodada al alcance del vulgo, así también a cada uno le es permitido[237] acomodarla a sus opiniones, si ve que de este modo puede obedecer con más completo convencimiento de ánimo a Dios, en aquellas cosas que se refieren a la caridad y a la justicia.

4. Pero por esto mismo los acusamos de que no quieren conceder a los demás esta libertad, sino que persiguen como enemigos de Dios a todos aquellos que no opinan del mismo modo, aun siendo honestísimos guardadores de la virtud verdadera, y al contrario, prefieren como elegidos de Dios a aquellos con cuyas opiniones se acomodan, aunque sean de ánimo impotentísimo; y es difícil escoger nada que sea más culpable y pernicioso para la paz de la república.

5. Para que así conste hasta dónde se extiende la libertad de cada uno para pensar lo que quiera en materias de fe, y a quiénes debemos considerar fieles, aun opinando de diverso modo, debe determinarse lo que es la fe y lo que son sus fundamentos; cosa que me propongo hacer en este capítulo, al mismo tiempo que separar la fe de la filosofía, que fue el intento principal de toda esta obra. Para demostrar con orden todas estas cosas repitamos el verdadero objeto de la Escritura; esto nos indicará el verdadero camino para determinar la fe.

6. Dijimos en el capítulo anterior[238] que el objeto de la Escritura era sólo enseñar la obediencia, lo que nadie puede poner en duda. ¿Quién no ve que uno y otro testamento son únicamente una disciplina de obediencia, y que no atienden a otra cosa sino a que los hombres obedezcan con ánimo sincero?

7. Pues prescindiendo ya de lo que demostré en el capítulo anterior, Moisés no intentó convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con pactos, juramentos y beneficios; además ha hecho al pueblo obedecer las leyes por medio de penas y se las ha recomendado a éste con premios; medios todos que sirven, no a la ciencia, sino a la obediencia únicamente.

8. Tampoco la doctrina evangélica contiene otra cosa que la simple fe, a saber: creer en Dios y reverenciarle, o lo que es lo mismo, obedecer a Dios. No me propongo ahora demostrar una cosa tan manifiesta con las citas de la Escritura, que ordenan la obediencia y que varias veces se encuentran en ambos testamentos.

9. Además, la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos lugares lo que debe hacer uno para ello, es decir, reducir toda la ley a esto sólo, a saber, el amor al prójimo. Por tanto, nadie puede negar que aquel que ama al prójimo como a sí mismo, por mandato de Dios, en realidad es obediente y bienaventurado según la ley y que, al contrario, el que le tiene odio, o lo descuida, es rebelde y contumaz.

10. Por último, todos reconocen que la Escritura ha sido escrita y divulgada, no sólo para los doctos, sino para todos los hombres de cualquier sexo y edad que sean. Y de estas solas afirmaciones se deduce evidentemente que por mandato de la Escritura no estamos obligados a creer sino aquello que sea necesario para la ejecución de este mandato. Por eso este mismo mandato es la única norma de la fe católica, y sólo por él se determinan todos los dogmas de la fe que debe reconocer cada uno.

11. Lo cual, siendo evidentísimo y pudiendo deducirse legítimamente de este solo fundamento de la razón, sirve a cada uno para juzgar quién pudo hacer que tantas dimensiones nacieran en la iglesia, y si pudieron ser causa de ello otras que las indicadas en el principio del capítulo 7.

12. Y así estas mismas causas me obligan a demostrar aquí el modo y la razón de determinar los dogmas de este fundamento que hemos hallado; pues si no llegase a determinar alguna cosa con reglas ciertas, se creería que yo había promovido inútilmente la cuestión hasta ahora, puesto que cada uno podría introducir en la religión lo que quisiese, bajo el pretexto de que es un medio necesario a la obediencia, especialmente cuando se tratara de los atributos divinos.

13. Para demostrar las cosas con todo orden, comenzaré por la definición de la fe, que según los fundamentos averiguados, debe ser fácil, puesto que no es ninguna otra cosa que saber de Dios tales cosas que ignoradas ellas se acabe la obediencia a su ley, y que dada ya esta obediencia se saben necesariamente. Cuya definición es bastante clara y deriva manifiestamente de lo ya demostrado, para exigir explicación alguna.

14. Las cosas que de la misma se deducen, las demostraré en pocas palabras. Primero: que la fe no lleva la salvación por sí, sino sólo en razón de la obediencia, o como dice Santiago (2, 17), la fe por sí sola y sin las obras es una cosa muerta; sobre esto, véase todo el capítulo citado de este apóstol; segundo:

se deduce que aquel que es verdaderamente obediente posee necesariamente la fe verdadera y salvadora.

15. Así, ya dijimos que dada la obediencia, se supone necesariamente la fe, la cual el mismo apóstol dice expresamente en 2, 18, con estas palabras: «Muéstrame tu fe sin obras, y yo te mostraré por mis obras la fe mía». Y Juan en la epístola primera, 4, 7.8, se expresa así: «El que ama (al prójimo) ha nacido de Dios y conoció a Dios; el que no ama no conoce a Dios, pues Dios es caridad».

16. De todo lo cual se deduce que nosotros no podemos juzgar de un hombre si es fiel o infiel sino por sus obras, es decir, que si las obras son buenas, aunque disienta en los dogmas de los demás fieles, será fiel sin embargo, y por el contrario si son malas, aun cuando convengan en las palabras, será infiel. Dada la obediencia, se supone, pues, necesariamente la fe; pero ésta sin las obras es cosa muerta.

17. Lo cual enseña también claramente Juan en el verso 13 del capítulo ya citado: «Por esto conocemos que en él estamos y él está en nosotros, porque nos ha dado de su espíritu», es decir, caridad. Ya había dicho antes que Dios era caridad, de donde (es decir, de sus principios ya admitidos) deduce que verdaderamente tiene el espíritu de Dios aquel que tiene caridad. Además, como nadie ha visto a Dios, afirma que nadie discute ni advierte a Dios sino por su caridad para con el prójimo, y que nadie puede conocer otro atributo de Dios, por consecuencia, que esa caridad, en cuanto participamos de ella.

18. Cuyas razones, si no son perentorias, explican, sin embargo, con bastante claridad el pensamiento de Juan; pero más adelante en esta misma epístola, 2, 3.4, enseña mucho más resueltamente con palabras decisivas lo que ahora decimos: «Y por esto sabemos que le conocemos si observamos sus preceptos, es mentiroso y no está la verdad en él».

19. Y se deduce de esto, además, que ellos son realmente anticristos que persiguen a los varones honrados y que aman la justicia, especialmente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe. Aquellos que aman la justicia y la caridad son los únicos de quienes decimos ser fieles; y el que persigue a los fieles es anticristo.

20. Se deduce además que la fe no requiere tantos dogmas verdaderos como

piadosos, esto es, tales que lleven el ánimo a la obediencia; y aun cuando entre ellos existan varios que ni sombra de verdad tienen, basta, sin embargo, que aquel que los cumpla ignore que son en sí mismos falsos; de otro modo, sería necesariamente rebelde. ¿Cómo podría conseguirse que aquel que quiere amar la justicia y adorar a Dios reverenciase como divino lo que sabe es extraño a la naturaleza divina?

21. Pero los hombres pueden errar por simplicidad de alma, y la Escritura, como ya demostramos, castiga, no la ignorancia, sino la contumacia; esto se deduce necesariamente de la sola definición de la fe, cuyas partes todas deben desprenderse del ya demostrado fundamento universal y del único intento de la Escritura, si no queremos mezclar nuestros propios caprichos; y no exigen propiamente la verdad estas cosas, sino dogmas tales que sean necesarios a la obediencia, que confirmen el ánimo en el amor del prójimo, sólo con cuya razón (para hablar como Juan) cada uno está en Dios, y Dios está en cada hombre.

22. De esta manera, como la fe de cada uno, sólo en razón de la obediencia o de la contumacia, y no en consideración a la verdad o a la falsedad, debe ser tenido por pío o por impío, y nadie duda que los ingenios de los hombres son tan varios en todas las cosas que no asienten todos en las mismas cuestiones, sino que los hombres tienen, al contrario, cada uno su opinión, porque aquello mismo que mueve a éste a la devoción produce en otro risa y desprecio; se deduce que *no pertenece a la fe católica universal ningún dogma de los que pueden dar lugar a controversia entre los honrados*.

23. Puesto que por su naturaleza pueden ser éstos respecto a los unos piadosos, y a juicio de los otros impíos, se ha de juzgar a cada uno solamente por sus obras. *A la fe católica, por consiguiente, pertenecen tan sólo aquellos preceptos que requiere en absoluto la obediencia de Dios, e ignorando los cuales, esta obediencia es absolutamente imposible*; respecto a los demás, cada uno, puesto que se conoce mejor a sí mismo, debe pensar en los que crea mejores, para confirmarse en el amor de la justicia.

24. Y con este sistema creo no dejar motivo alguno de controversias a la iglesia. Ni temo ya *enumerar* los dogmas universales de la fe o los fundamentales objetos de toda la Escritura, que (según se deduce evidentemente de lo que en los dos capítulos anteriores demostramos) deben dirigirse a esto, a saber: que existe un ser supremo que ama la caridad y la justicia, al que los hombres tienen

que obedecer para salvarse, y a quien se adora con el culto de la justicia y la caridad para con el prójimo. Y ya en este punto se determinan fácilmente todas las demás cosas que no son más que estas que siguen.

25. Esto es: 1.ª Que *Dios*, o sea, el ser supremo, *existe sumamente justo y misericordioso o modelo de la verdadera vida*. El que no sabe o no cree que existe, no puede obedecerle ni reconocerle como juez. 2.ª *Que es único*. Nadie puede dudar de esto que se requiere para la suprema devoción, admiración y amor de Dios, puesto que la devoción, la admiración y el amor nacen sólo de la excelencia de una cosa sobre todas las demás.

26. 3.ª *Que está presente en todas partes*, y que todo le está abierto. Si se creyera que alguna cosa se le oculta, o se ignorase que lo ve todo, se dudaría o se ignoraría la equidad de su justicia, que dirige todas las cosas. 4.ª *Que él mismo tiene sobre todas las cosas supremo derecho y dominio*, no cohibido por otro derecho, sino por su absoluta bondad y por su gracia singular. Todos están, pues, obligados absolutamente a obedecerle, y él, sin embargo, no está obligado con nadie.

27. 5.ª *Que todo el culto de Dios y su obediencia consiste únicamente en la caridad y la justicia*, o sea, *en el amor del prójimo*. 6.ª *Que todos los que obedecen a Dios*, viviendo de este modo, *serán salvos*; pero los demás que viven bajo el imperio de los sentidos se perderán. Si los hombres no creyeran esto firmemente, no habría razón para obedecer a Dios más que a los placeres.

28. 7.ª Finalmente, *que Dios perdona sus pecados* a los penitentes. Nadie hay que no peque. Si no se estableciera esto todos desesperarían de su salvación, y no habría motivos para creer en la misericordia divina; el que, por el contrario, cree firmemente en esto, o sea, en la gracia y la misericordia de Dios, que dirige todas las cosas y perdona los pecados de los hombres, y por esta causa se enciende más y más en el amor de Dios, aquél conoce verdaderamente al Cristo según su espíritu, y el Cristo está en él.

29. Y estas cosas nadie puede ignorar que son rigurosamente necesarias de conocer para que los hombres, sin excepción alguna, puedan obedecer a Dios, según el precepto de la ley arriba explicado; pues quitada alguna de ellas, desaparece al mismo tiempo la obediencia.

30. Por lo demás, que sea Dios, es decir, este modelo de la verdadera vida, fuego, luz, pensamiento, espíritu, etc., ya no toca a la fe, lo mismo que averiguar la razón por qué es motivo de la verdadera vida, o así también por qué tiene ánimo justo y misericordioso, o por qué todas las cosas son y obran por él, y consiguientemente nosotros entendemos por él y por él vemos lo que es verdadero, bueno y justo; queda a un lado lo que cada uno piense de estas cosas.

31. Nada tampoco importa a la fe que crea alguno que Dios está en todas partes, según potencia, si dirige las cosas por libertad o por necesidad de su naturaleza, si prescribe las leyes como príncipe o las enseña como verdades eternas, si el hombre obedece a Dios por su libre albedrío o por necesidad de una ley divina, y en fin, si los premios de los buenos y las penas de los malos son naturales o sobrenaturales.

32. Estas y otras cosas semejantes, repito, nada importa a la fe el cómo las comprende cada uno, puesto que nada se deduce de ellas que conceda mayor licencia para pecar o reduzca a menos la obediencia a Dios; además, cada uno, como antes dijimos,[239] debe acomodar estos dogmas de la fe a su inteligencia, e interpretarlos en ella de aquel modo que le parezca más fácil para obedecer a Dios sin vacilación alguna con pleno consentimiento del ánimo.

33. Puesto que, como ya hemos dicho,[240] la fe fue revelada y escrita en los antiguos tiempos según la inteligencia y las opiniones de los profetas y del vulgo, cada uno está hoy obligado a apropiarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia y sin vacilación alguna. Hicimos ver además[241] que la fe no exige tanto la verdad como la piedad, y que no es piadosa ni saludable sino en razón de la obediencia, y por consiguiente que nadie es fiel sino bajo esta misma relación. Por lo cual, no aquel que demuestra razones demuestra necesariamente la fe más alta, sino el que muestra más obras de justicia y de caridad.

34. Dejo a todos juzgar de cuán saludable y necesaria sea en las repúblicas esta doctrina, para que los hombres vivan pacífica y concordamente, y cuántas causas de perturbaciones y de crímenes suprime por otra parte.

35. Y ahora, antes de pasar más lejos, debe notarse que con las explicaciones dadas antes podemos resolver fácilmente las objeciones que nos propusimos cuando hicimos mención de las palabras de Dios con los israelitas en el monte

Sinaí.[242]

36. Aunque aquella voz que los israelitas oyeron no pudiera dar a aquellos hombres ninguna certidumbre filosófica o matemática de la existencia de Dios, bastaba, sin embargo, para excitarlos en la admiración de Dios, según la idea que de Dios tenían anteriormente, y para decidirles a la obediencia, que fue el fin de aquel espectáculo. Claro es que Dios no tenía intención de enseñar a los israelitas los atributos absolutos de su esencia (pues nada reveló en aquellos momentos), sino de asombrar el ánimo obstinado de todos ellos y atraerlos a la obediencia, y por eso llegó hasta ellos, no con razones, sino entre el estrépito de las trompetas, los rayos y los truenos.[243]

37. Falta ya que demuestre que entre la fe y la filosofía no hay comercio ni afinidad alguna, lo cual no puede ignorar nadie que conozca el principio y el fundamento de estas dos facultades que realmente discrepan en absoluto.

38. El fin de la filosofía no es otro que la verdad; el de la fe, como sobradamente demostramos, no es otro que la obediencia y la piedad. Además, los fundamentos de la filosofía son nociones comunes que ella misma debe pedir sólo a la naturaleza, mientras los de la fe son las historias y la lengua, y no deben pedirse sino a la Escritura y a la revelación, según demostramos en el capítulo 7.

39. La fe, por tanto, deja a cada uno la libertad absoluta de filosofar para que cada uno pueda pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente, sin llegar al crimen, y sólo condena como heréticos y cismáticos a los que enseñan opiniones capaces de llegar a la rebelión, al odio, a la contumacia y a la ira; por el contrario, sólo admite como fieles a los que propagan entre los hombres la justicia y la caridad con toda la fuerza de su razón y de sus facultades.

40. Finalmente, como estas cosas que ahora hacemos ver son las más importantes a que me refiero en este tratado, quiero, antes de seguir más adelante, rogar al lector que lea con gran atención estos dos capítulos, dignándose meditar una y otra vez sobre ellos para que se persuada de que no he escrito con intención de producir novedades, sino para corregir abusos, que espero, no obstante, ver corregidos alguna vez.

---

236 Que significa literalmente: «No hay hereje sin texto».

237 Más adelante, § 32 y sigs.

238 *Vid*. cap. 13, § 7 y sigs.

239 *Vid*. § 3 de aquel capítulo.

240 *Vid*. § 1 del mismo capítulo.

241 *Vid*. § 20.

242 *Vid*. cap. 1, § 10 y sigs.

243 Éx 20, 20.

CAPÍTULO XV

NI LA TEOLOGÍA SIRVE A LA RAZÓN NI LA RAZÓN A LA TEOLOGÍA; SE DEMUESTRA LA RAZÓN POR QUÉ ESTAMOS PERSUADIDOS DE LA AUTORIDAD DE LA SANTA ESCRITURA

1. Los que no saben separar la filosofía de la teología disputan acerca de si la Escritura debe servir a la razón, o, por el contrario, la razón a la Escritura; esto es, si el sentido de la Escritura debe adaptarse a la razón o la razón debe acomodarse a la Escritura. Esto se defiende por los escépticos que niegan la autoridad de la razón, del mismo modo que aquello por los dogmáticos.

2. Pero que lo mismo éstos que aquéllos se equivocan, según consta por lo ya demostrado. Sigamos una u otra doctrina, es necesario corromper la razón o la Escritura. Demostramos ya que la Escritura no enseña las cosas filosóficas, sino la piedad únicamente, y que todas las cosas que se contienen en ella fueron acomodadas a la lectura y opiniones preconcebidas del vulgo.

3. Aquel, pues, que quiera acomodarla a la filosofía, fingirá en los profetas muchas cosas que ni por sueños pensaron, e interpretará sin exactitud su pensamiento. El que por el contrario quiera hacer a la razón y a la filosofía siervas de la teología, se verá obligado a admitir como cosas divinas antiguos prejuicios del vulgo, y a llenar y a obcecar con ellos su mente, y de este modo se equivoca el uno con la razón y el otro sin ella.

4. El primero que entre los fariseos estableció abiertamente que la Escritura había de ser acomodada a la razón fue Maimónides (cuya doctrina trasladamos en el capítulo 7,[244] y refutamos con muchos argumentos); y aunque la autoridad de este autor fue grande entre ellos, la mayor parte, sin embargo, retrocedió ante su doctrina y profesó la de un cierto R. Jehudá Alpachar, que, deseando evitar los errores de Maimónides, cayó en el error contrario.

5. Esto es, estableció que la razón debe servir a la Escritura y arrancar de ella;[245] y que si algo en la Escritura tiene que explicarse metafóricamente, no es porque el sentido literal repugne a la razón, sino sólo porque repugna a la Escritura misma, esto es, a sus dogmas más claros. Y de aquí nace esta regla universal: lo que la Escritura enseña dogmáticamente y afirma de una manera expresa, debe ser bajo su autoridad admitido como absolutamente verdadero y que no se encuentra en la Biblia ningún otro dogma que repugne directamente a ello, sino tan sólo de una manera indirecta, porque las locuciones de la Escritura parecen suponer frecuentemente algo contrario a lo que expresamente ha enseñado. De aquí solamente que hayan de interpretarse metafóricamente estos pasajes.

6. Por ejemplo, la Escritura enseña claramente que Dios es *único*,[246] y en ninguna otra parte se afirma directamente que existen varios dioses; sin embargo, muchas veces, cuando Dios habla de sí mismo y los profetas hablan de Dios, lo hacen en número plural, lo cual supone únicamente un modo de hablar, y no indica un objeto, en la oración misma, de decir que hay varios dioses; por esto todos los lugares del mismo género han de explicarse metafóricamente, no porque repugne a la razón que haya varios dioses, sino porque la Escritura directamente afirma que hay uno solo.

7. Del mismo modo, porque la Escritura afirma directamente (a lo que él entiende) que Dios es incorpóreo,[247] debemos solamente por este lugar, y no por la autoridad de la razón, afirmar que Dios es incorpóreo, y por eso, según la autoridad única de la Escritura, débense explicar metafóricamente todos aquellos textos que atribuyen a Dios manos, pies, etc., y de cuyas maneras de hablar parece que podría suponerse que Dios es corpóreo.

8. Ésta es la doctrina de ese autor, que aplaudo, en cuanto quiere explicar la Escritura por la Escritura misma; pero me extraña que, por las razones antes dichas, busque el modo de destruirlo. Es verdad que la Escritura debe ser

explicada por la Escritura, cuando hablamos únicamente del sentido de la oración o del pensamiento de los profetas; pero después que hemos encontrado ese verdadero sentido es necesario utilizar la razón y el juicio para prestarle nuestro asentimiento.

9. Porque si la razón, aun cuando reclama contra la Escritura, debe estarle sometida, pregunto, si esta sumisión debemos hacerla con o sin razón y de un modo ciego. Si así obramos neciamente y sin juicio, si del otro modo juzgamos la Escritura sólo por el imperio de la razón, no aceptándola en aquello que la repugna.

10. Y añado: ¿quién podría aceptar un principio cualquiera contra el dictamen de la razón?, ¿qué otra cosa es lo que el pensamiento no quiere sino aquello que la razón rechaza? Seguramente no puedo asombrarme bastante de que se quiera someter la razón, este don sublime, esta luz divina, a una letra muerta que ha podido corromper la malicia humana, y que nadie estime como un delito hablar indignamente contra la razón, original verdadero de la palabra de Dios, acusarla de corrupción, de impiedad y de ceguera; pero se tendría por un crimen máximo pensar otro tanto de las letras y el ídolo de la palabra de Dios.

11. Entienden muchos que es piadoso no fiar nada al juicio y a la razón propia, y que es impío dudar de la fe de aquellas cosas que han transmitido hasta nosotros los libros santos, lo que es estupidez, sencillamente, y no piedad. Y pregunto: ¿quién o qué los mueve?, ¿qué temen?, ¿acaso no pueden ser defendidas la religión y la fe si no ignoran los hombres todas las cosas y renuncian en absoluto a su razón? Verdaderamente que si piensan tal cosa, más recelan que confían en la Escritura.

12. Pero estamos muy lejos de que la religión y la piedad quieran verse servidas por la razón, o la razón por la religión, y que una y otra no puedan obtener su dominio con perfectísima concordia, de lo cual hablaré. Pero ahora, ante todas las cosas, deseo examinar la regla de este rabino.

13. Quiere, según ya dijimos, que aceptemos como verdadero todo aquello que la Escritura afirma, y que rechacemos como falso aquello que niega; y además dice que la Escritura nunca afirma o niega con palabras terminantes aquello que ha afirmado o negado en otro lugar. Cuyos dos dichos son temerarios y nadie puede desconocerlo.

14. Aunque yo prescinda de que no advierte que la Escritura consta de diversos libros escritos en diversos tiempos para diversos hombres y aun por autores distintos, además de que establece su doctrina por su propia autoridad, no diciendo nada semejante la razón y la Escritura, debería, sin embargo, hacer notar todos aquellos pasajes que sólo indirectamente se rechazan, y ver si pueden explicarse fácilmente de un modo metafórico, según la naturaleza de la lengua y en razón de su lugar, después que las Escrituras han llegado incorruptas hasta nuestras manos.

15. Pero examinemos las cuestiones con método, y ante todo pregunto: ¿qué debería admitirse como verdadero o rechazarse como falso, si la razón reclamase de lo que la Escritura afirma? Pero se dirá tal vez: nada hay en la Escritura que sea rechazado por la razón. Pero yo insisto verdaderamente en que ella afirma y enseña con claridad que Dios es celoso;[248] y esto repugna a la razón, sin embargo de lo cual será preciso admitirlo como cosa indudable. Hay más: si se encontrasen en la Escritura algunos pasajes que supusieran que Dios no es celoso, deberían interpretarse metafóricamente, para que no pareciese que suponían tal cosa.

16. Así la Escritura claramente dice que Dios descendió al monte Sinaí,[249] y le atribuye otros movimientos locales, sin enseñar en parte alguna que Dios no se mueve, y por lo tanto este hecho debe ser admitido como verdadero por todos; y como Salomón dice que Dios no se halla comprendido en ningún lugar,[250] aunque no establece terminantemente, sino que de ello se deduce que Dios no se mueve, debe explicarse necesariamente de manera que no parezca que se quita a Dios el movimiento local.

17. Así también deben juzgarse los cielos como morada y trono de Dios, porque la Escritura lo afirma claramente. Y de este género muchas opiniones de los profetas y frases del vulgo, las cuales, no la Escritura misma, sino la razón y la filosofía enseñan ser falsas, y, sin embargo, deben ser supuestas como verdaderas, porque para nada se consulta a la razón, según las opiniones del autor citado.

18. En seguida afirma equivocadamente que un pasaje puede contradecir a otro por incidencia, pero no directamente. Moisés afirma directamente que Dios es un fuego (Dt 4, 24), y niega directamente que Dios tenga semejanza alguna con las cosas visibles (Dt 4, 12). Y si replicase que esto, no directamente, sino sólo por

accidente, niega que Dios sea un fuego, y que, por lo tanto, ha de acomodarse a él para que no parezca que se niega, concedamos que Dios es un fuego, o más bien para no delirar con él, dejemos estas cuestiones a un lado y utilicemos otro ejemplo.

19. Samuel niega directamente que Dios se arrepienta de sus decretos (1 Sam 15, 27), y Jeremías, al contrario, afirma que Dios se arrepiente de lo bueno y de lo malo que decretara (Jer 18, 8.10). Qué, ¿acaso estos pasajes no se oponen entre sí directamente?, ¿cuál de ellos nos debe explicarse metafóricamente? Uno y otro son universales y contradictorios; lo que afirma directamente el uno, lo niega el otro directamente. Por lo tanto, él mismo, y según su misma regla, debe aceptar en este caso como verdadero un hecho, al mismo tiempo que lo condena como falso.

20. Además, ¿qué importa que un texto repugne, no directamente, sino por deducción a otro, mientras la consecuencia sea clara y las circunstancias y naturaleza del lugar no consientan aplicaciones metafóricas? De estos casos hay muchos en la Biblia, y entre ellos puede verse el capítulo 2,[251] en que demostramos que los profetas tenían diversas y contradictorias opiniones, y especialmente todas aquellas contradicciones que mostramos existir en las historias.[252]

21. No intento traer aquí de nuevo todos ellos, pues bastan los dichos para demostrar los absurdos que resultan de esta opinión y de esta regla, y para mostrar su falsedad y convencer de precipitación a su autor. Por lo cual rechazamos esta doctrina de igual manera que aquella otra de Maimónides, y aceptamos como indiscutible que ni la teología debe servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una tiene su imperio, a saber, como ya hemos dicho: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el de la piedad y la obediencia.

22. La potencia de la razón, como ya hemos demostrado, no se extiende hasta poder determinar si los hombres tan sólo por la obediencia y sin conocimiento de las cosas, pueden ser felices. La teología verdaderamente no enseña más que esto ni prescribe sino la obediencia, y contra la razón ni quiere ni puede nada.

23. En cuanto a lo original de la fe, como hicimos ver en el anterior capítulo,[253] determina solamente cuanto puede servir para la obediencia; en cuanto a precisar

el sentido y la verdad que encierra, los abandona a la razón, que verdaderamente es la luz del pensamiento, sin la cual no se alcanza otra cosa que sueños y ficciones.

24. Y aquí entiendo precisamente por teología la revelación en tanto que indica el objeto que hemos reconocido a la Escritura (a saber: la razón y el modo de obedecer, o sea, los dogmas de la verdadera piedad o de la fe); esto es lo que propiamente se llama palabra de Dios, que no consiste en cierto número de libros.[254] Recibida de este modo la teología, si se consideran sus preceptos como reglas de vida, concuerda con la razón, y si se atiende a su objeto y a su fin, no se hallará en ella cosa alguna que pueda repugnarla, y por lo tanto, es universal para todos.

25. En cuanto a lo que se refiere a la Escritura en general, hemos demostrado ya anteriormente[255] que su sentido debe determinarse por su sola historia y no por la historia universal de la naturaleza, que no tiene más fundamento que la filosofía, sin que deba detenernos el que si después de haber investigado de este modo su verdadero sentido encontramos que repugna a la razón en algo, pues cualquiera cosa que se encuentre de este género en la Biblia o que pueden ignorar los hombres, sin perjuicio de la caridad, sabemos de cierto que no toca a la teología ni a la palabra de Dios, y por consiguiente, que sobre ellas puede todo el mundo pensar lo que guste, sin pecado. Concluimos de aquí absolutamente que ni la Escritura ha de acomodarse a la razón, ni la razón a la Escritura.

26. Pero si el fundamento de la teología, o sea, que los hombres pueden salvarse únicamente por la obediencia, no podemos demostrarlo como falso o como verdadero, puede objetársenos sin duda por qué creemos en él. Si lo aceptamos sin razón y ciegamente, obramos como necios y sin juicio.

27. Pero si al contrario, queremos afirmar que este fundamento puede demostrarse por la razón, será la teología una parte de la filosofía y no una cosa separada de ella. A esto respondo que afirmo absolutamente que este dogma fundamental de la teología no puede ser investigado por la luz natural, o a lo menos que no habiendo habido hasta ahora nadie que así lo demostrase, la revelación fue enteramente necesaria. Sin embargo, podemos servirnos del juicio sólo para examinar la certidumbre de lo ya revelado.

28. Quiero decir certidumbre moral porque no debemos esperar estar más

ciertos de ello que los profetas mismos a quienes primeramente fue revelado, y cuya certidumbre, sin embargo, no fue sino moral, como demostramos en el capítulo 2 de este tratado.[256]

29. Yerran por completo el camino aquellos que pretenden establecer la autoridad de la Escritura sobre demostraciones matemáticas. La autoridad de la Biblia depende de la autoridad de los profetas, y ésta no podría ser demostrada con argumentos más poderosos que aquellos con que los profetas acostumbraban a convencer a su pueblo; y añado que en ningún otro fundamento podemos apoyar nuestra certidumbre sino en aquellos en que los profetas apoyaban su certidumbre y su autoridad.

30. Toda la certidumbre de los profetas hicimos ver que consistía en estas tres cosas: primera, una imaginación clara y viva; segunda, una señal; tercera, y sobre todo, un ánimo inclinado a lo bueno y a lo justo. En ningunas otras razones se fundaban, y por eso no pudieron demostrar su autoridad con otras razones, ni al pueblo que los escuchó de viva voz ni a nosotros, a quienes hablaron por escrito.

31. Respecto a lo primero, o sea, que imaginaban las cosas con viveza, sólo los profetas podían constatarlo. Por lo cual, toda nuestra certidumbre de la revelación no puede ni debe fundarse sino en las otras dos condiciones, o sea, el signo y la doctrina. Así lo enseña el mismo Moisés expresamente.

32. En Dt 18, 20 y sig., manda al pueblo obedecer al profeta que dio en nombre de Dios la señal verdadera; pero ordenando también que si predicara alguno falso en nombre de Dios, se le castigara con la muerte, porque quiso apartar al pueblo de la religión verdadera, aun cuando confirmase su autoridad por signos y milagros.[257]

33. De donde se deduce que el verdadero profeta se distingue del falso por la doctrina y el milagro a un tiempo. Aquél es verdadero, según Moisés declara, a quien se puede creer sin temor alguno de engaño, y aquellos que dice ser falsos y reos de muerte son los que predicaron algo falso en el nombre de Dios o que pregonaron a los falsos dioses, aun cuando hiciesen verdaderos milagros.

34. Por lo tanto, estamos obligados, según la Escritura misma, a creer únicamente en los profetas cuando confirman por signos la doctrina. Puesto que

vemos a los profetas recomendar sobre todas las cosas la caridad y la justicia, y no tener otro objeto, deducimos de aquí que, no con mala intención, sino sobre algo verdadero, enseñaban a los hombres que la obediencia y la fe los hacen dichosos. Y puesto que lo confirmaban con signos, debemos persuadirnos de que no lo dijeron temerariamente ni deliraban en sus profecías.

35. En lo cual nos confirmamos más aún cuando observamos que nada absolutamente enseñaron de moral que no esté en perfecto acuerdo con la razón. No es una casualidad que la palabra de Dios que hablan los profetas convenga absolutamente con esa palabra de Dios que habla en nosotros. Y estas cosas, vuelvo a decir, podemos deducirlas de la Biblia igualmente, que los judíos lo hicieron de la viva voz de los profetas.

36. Ya demostramos[258] que en cuanto a la doctrina y a los principales relatos históricos, la Escritura ha llegado sin adulteración a nuestras manos. Por tanto, este fundamento de toda la teología y de la Escritura, aunque no pueda ser evidenciado por una demostración matemática, puede ser admitido por un espíritu preparado.

37. Pues realmente, esto que ha sido confirmado por el testimonio de tantos profetas, y de lo cual hay gran ventaja para aquellos que no penetran en la razón; esto que procura utilidad no mediana a la república y que podemos creer absolutamente sin peligro ni daño, no debe ser rechazado tan sólo porque no puede demostrarse matemáticamente; como si para arreglar sabiamente la vida no admitiéramos por verdad sino aquello a que ninguna duda puede alcanzar o como si la mayor parte de nuestras acciones no fuesen inciertas y llenas de casualidad.

38. Confieso igualmente que aquellos que piensan que la teología y la filosofía se contradicen entre sí, y que, por tanto, estiman que una de ellas debe ser despedida de su reino y debemos renunciar a una o a otra, no sin razón intentan buscar sólidos fundamentos para la teología y pretenden demostrarla de un modo matemático. ¿Quién querría, sin temer la locura y la desesperación, decir o Dios o la razón, renunciar las artes y las ciencias y negar la certidumbre del pensamiento?

39. Sin embargo, no podemos excusarlo absolutamente, puesto que quieren llamar en su auxilio a la razón para rechazarla y pretenden por razones ciertas

hacer incierta la razón misma. Además, mientras estudian la manera de demostrar con argumentos matemáticos la verdad y la autoridad de la teología y suprimir la autoridad de la razón y de la luz natural, no hacen otra cosa sino colocar la teología misma bajo el imperio de la razón, pareciendo suponer evidentemente que la autoridad de la teología no tiene esplendor alguno si no se demuestra por la luz natural de la inteligencia.

40. Y si, por el contrario, se jactan de poseer el Espíritu santo, de prestar asenso a su testimonio interno y de no llamar la razón por ninguna otra causa en su auxilio, sino para convertir a los infieles, ninguna fe debe tenerse en su palabra. Fácilmente podemos demostrar que ellos dicen tales cosas por pasión o por vanagloria.

41. Dedúcese claramente del anterior capítulo,[259] que el Espíritu santo sólo da testimonio de las buenas obras, a las cuales por esta razón llama Pablo en la epístola a los gálatas (5, 22), *frutos del Espíritu santo*, y él mismo no es verdaderamente otra cosa sino la tranquilidad de ánimo que nace en el alma por las buenas acciones.

42. Respecto a la verdad y a la certidumbre de las cosas, que ante todo son especulaciones, ningún otro espíritu da testimonio sino la razón, que sola, según ya mostramos,[260] reserva para sí el dominio de la verdad. Si pretenden además poseer otro espíritu que los haga seguros de la verdad, se vanaglorian falsamente, y sólo hablan por pasión y por prejuicio, o por miedo de ser vencidos por los filósofos y exponerse a la risa del público, se refugian en las cosas sagradas. Pero en vano. ¿En qué altar podrá guardarse el que ha herido la majestad de la razón?

43. Dejo ya a éstos, porque me parece haber satisfecho mi causa, haciendo ver *por qué razón la filosofía debe separarse de la teología*, en qué consiste principalmente cada una de ellas y por qué ninguna debe servir a la otra, sino que cada una debe ser reina en su dominio, sin repugnancia alguna de la otra; y por último, donde se ha presentado ocasión, los absurdos, las incomodidades y los daños que se siguen cuando los hombres confunden entre sí estas facultades, y no saben separar una de otra ni distinguir con precisión entre ellas.

44. Antes de pasar a otras afirmaciones quiero advertir expresamente en este lugar (aunque ya lo he hecho),[261] la utilidad y la necesidad de la santa Escritura,

que yo entiendo son grandes, puesto que no podemos *percibir por la luz natural que la simple obediencia el camino y la salvación,*[262] *sino que lo enseña la revelación que se hace por una gracia particular de Dios que la razón no puede alcanzar*. Se deduce de esto que la Escritura ha traído un gran consuelo a los mortales.

45. Todos los hombres absolutamente pueden obedecer, y sin embargo sólo muy pocos, si se compara con todo el género humano, adquieren el hábito de la virtud, por el solo medio de la razón. Por eso, si no tuviéramos el testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de todos.

---

244 *Vid*. cap. 7, § 75 y sigs.

245 Recuerdo haber leído esto en otro tiempo en una epístola contra Maimónides, que se encuentra entre las cartas atribuidas a éste.

246 *Vid*. Dt 6, 4.

247 Dt 4, 5.

248 A saber, en el decálogo mismo, en Éx 4, 14, en Dt 4, 24 y en varios otros lugares.

249 *Vid*. Éx 19, 20.

250 1 Re 8, 27.

251 *Vid*. cap. 2, § 20 y sigs.

252 *Vid*. cap. 9, § 7 y sigs., y cap. 10, § 30 y sigs.

253 *Vid*. § 23 y sigs.

254 Sobre lo cual puede verse cap. 12, § 25 y sigs.

255 *Vid*. cap. 7, § 6 y sigs.

256 *Vid*. cap. 2, § 4 y sigs.

257 *Vid*. sobre esto Dt 13.

258 *Vid*. cap. 12; § 33 y sigs.

259 *Vid*. cap. 14, § 17.

260 *Vid*. cap. 14, § 38, y cap. 17, § 21.

261 *Vid*. §§ 27, 34 y 37.

262 *Vid*. Notas marginales, nota 26.

CAPÍTULO XVI

DEL FUNDAMENTO DEL ESTADO; DEL DERECHO NATURAL Y CIVIL DE CADA UNO, Y DEL DERECHO DE LOS PODERES SOBERANOS

1. Hasta aquí hemos cuidado de separar la filosofía de la teología y de demostrar la libertad de filosofar que concede a cada uno. Ya es tiempo de que investiguemos hasta dónde ha de extenderse esta libertad de pensar y decir lo que cada uno siente en una república bien ordenada. Para examinar con orden estas materias, investigaremos los fundamentos del estado, y antes el derecho natural de cada uno, sin cuidarnos para ello del estado ni de la religión.

2. Por *derecho e institución natural* no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo. Por ejemplo, los peces están determinados por la naturaleza a la natación, y los grandes a comerse a los pequeños, y por lo tanto los peces, en virtud de su derecho natural, gozan del agua.

3. Es cierto que la naturaleza, considerada en absoluto, tiene un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende adonde alcanza su poder. Ahora bien, el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee un derecho soberano sobre todo.

4. Pero la potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se deduce, por tanto, que cada individuo tiene un derecho sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su poder determinado. Y como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa trate de mantenerse en su estado en tanto que está en sí, y no teniendo razón sino de sí misma y no de otra cosa, se deduce que cada individuo tiene un derecho soberano a esto, según ya dije; es decir, a existir y a obrar según la determinación de su naturaleza.

5. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes verdaderamente falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos. Aquel que produce una cosa según las leyes de su naturaleza, lo hace con pleno derecho, puesto que ha obrado según determinaba su naturaleza, y no podía obrar de otro modo.

6. Por esto entre los hombres, cuando se los considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el hábito de la virtud, y vive bajo las únicas leyes de su apetito, tiene tanto derecho como aquel que arregla su vida a las leyes de la razón; esto es, tiene derecho absoluto, lo mismo que el sabio, para hacer todo aquello que la razón le dicta, o de vivir según las leyes de la razón: el ignaro y el impotente de ánimo tiene soberano derecho a hacer lo que su apetito aconseja o a vivir según las leyes de su apetito. Esto es lo mismo que Pablo enseña, de que antes de la ley, esto es, cuando los hombres vivían bajo el imperio de la naturaleza, no conoce ningún pecado.[263]

7. Así, pues, el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos. No todos los hombres están determinados naturalmente a obrar según las reglas y leyes de la razón, sino que, al contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas; y antes de que puedan conocer la verdadera razón de vivir o adquieran el hábito de la virtud, pasan, por buena educación que reciban, una gran parte de su edad, y a nada más están obligados que a vivir y a conservarse, mientras consista en ellos, sólo por el impulso de los apetitos, puesto que la naturaleza no les dio nada más, negándoles la facultad de vivir según la sana razón, y por lo tanto no están más obligados a vivir, según estas reglas, que un gato según las leyes de la naturaleza.

8. Así, cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene

derecho para desear cuanto le parezca útil, sea por la sana razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles, y por consiguiente tener como enemigo a aquel que quiera impedir que satisfaga sus deseos.

9. De todo esto se sigue que el derecho e institución de la naturaleza, bajo el cual nacen todos los hombres y viven la mayor parte de ellos, nada prohíbe sino aquello que nadie apetece y que nadie puede, no las disputas, los odios, la ira, los engaños, ni en absoluto lo que el apetito aconseja.

10. No es extraño, pues la naturaleza no se limita en el molde de la razón humana, que sólo atiende a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres, sino a otras infinitas que abrazan el orden de la naturaleza, en que el hombre es una partícula; por su sola necesidad se determinan todos los individuos, de cierto modo, a existir y a obrar.

11. Aquello que nos parece en la naturaleza ridículo, malo o absurdo, consiste solamente en que únicamente en parte conocemos las cosas, y de que todos queremos dirigirlas según los hábitos de nuestra razón, cuando aquello que la razón presenta como malo no es malo respecto al orden y a las leyes de la naturaleza universal, sino sólo respecto a las leyes de nuestra naturaleza.

12. Sin embargo, nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón, que, como ya dijimos, sólo atiende a la verdadera utilidad de los hombres. Además, no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras puede hacerlo, lo cual no puede suceder nunca en tanto que cada cual vive a su antojo sin conceder más imperio a la razón que al odio o a la ira.

13. Nadie hay que no viva con ansiedad entre las enemistades, los odios, las iras o los engaños, y que, por tanto, no procure evitarlos mientras le sea posible. Si consideramos además que los hombres, sin auxilio nuestro, viven míseramente y sin el necesario cultivo de la razón,[264] veremos claramente que los hombres, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido conspirar para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos.

14. Lo cual hubiesen intentado vanamente si hubiesen querido seguir sólo lo que el apetito aconseja (pues cada uno es llevado de diverso modo por las leyes de su apetito), y por eso debieron firmemente convenirse en dirigir todas las cosas por los solos consejos de la razón (a la cual nadie puede resistir abiertamente por no aparecer mentecato), y enfrenar al apetito en tanto que provoca al daño de otro, y no hacer a nadie lo que para sí no quiera, y defender el derecho de los demás tanto como el propio.

15. Cómo debió concluirse este pacto para quedar válido y terminado, ya lo iremos viendo. Es ley universal de la naturaleza humana que nadie descuide aquello que le parece bueno, a no ser con la esperanza de mayores bienes o el temor de males mayores, ni que se sufra algo malo sino para evitar daño más grave o con la esperanza de sucesos más provechosos; esto es, cada cual elige entre dos bienes aquel que le parece mayor, y entre dos males aquel que entiende ser más pequeño. Digo expresamente que se elija el que parece mayor o menor, porque no es necesario que las cosas sucedan del mismo modo que se piensan.

16. Y esta ley se halla firmemente escrita en la naturaleza humana de tal modo, que debe ponerse entre las verdades eternas, que a nadie es lícito ignorar. Y de esto se sigue necesariamente que nadie puede prometer sin engaño[265] renunciar este derecho que tiene sobre todas las cosas, y absolutamente no podrá permanecer en esta promesa sino por el miedo de un daño mayor o con la esperanza de un bien más grande.

17. Para que se comprenda mejor, supongamos que un ladrón me obliga a prometerle que le haré entrega de mis bienes cuando él quiera. Como ya he demostrado, mi derecho natural se determina por mi sola potencia, y por consiguiente es cierto que si puedo librarme de este ladrón con el engaño, prometiéndole cualquier cosa, me es permitido hacerlo por el derecho natural y condescender con engaño a todo aquello que desee.

18. O supóngase que yo he prometido sin fraude alguno no probar durante veinte días comida ni alimento alguno y que después he visto haber prometido neciamente y que no puedo sin grave daño cumplir lo prometido; según el derecho natural, entre dos males debo elegir el más pequeño, y puedo, por tanto, romper la fe de este pacto y hacer como si se hubiese acabado.

19. Y esto, digo, se permite por derecho natural, habiendo prometido mal, ya

por una razón cierta y verdadera, ya por una opinión que parecía probable, puesto que parezca verdadero o parezca falso, temo un gran mal, y éstos debo evitarlos de todos modos según una ley de la naturaleza.

20. De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en írrito; por esto es necio pretender sujetar la fe de otro constantemente sobre una misma cosa, a no ser haciendo comprender a éste que de la rotura del pacto han de seguirse más daños que ventajas para el que lo rompa; lo cual debe tener lugar, sobre todo, en la fundación de los estados.

21. Pero si todos los hombres pudiesen fácilmente ser conducidos por medio de la razón y conocer la suma utilidad y necesidad del estado, no habría nadie que no detestase los engaños; sino que todos, con gran deseo de llegar a este fin, a saber, la conservación de la república, estarían sujetos a los pactos en todo y guardarían sobre todas las cosas la fe, superior cimiento de las repúblicas.

22. Pero está muy distante eso de que todos puedan fácilmente conducirse por la única regla de la razón, pues cada cual se deja llevar por su deseo y ocupa su pensamiento con la avaricia, la gloria, la envidia, la cólera, etc., de tal modo que ningún lugar queda para la razón.

23. De este modo, aunque los hombres ofrezcan con ciertos signos sinceros del ánimo y se obliguen a obedecer su palabra, ninguno, sin embargo, a no ser que acceda a la promesa de otro, puede estar seguro de la fe de alguien, puesto que cada cual puede obrar con dolo, según el derecho de la naturaleza y no estar obligado a los pactos, sino por la esperanza de bienes mayores o de más grandes males.

24. Realmente, como ya demostramos[266] que el derecho natural se determina por el solo poder de cada uno, se deduce que en tanto que uno cede a otro de este poder, sea por fuerza, sea voluntariamente, otro tanto le cede necesariamente de su derecho, y por consiguiente, que aquel que dispone de un soberano derecho sobre todos, tiene un soberano poder para sujetarlos por la fuerza o por el temor del último suplicio, tan universalmente temido. Cuyo derecho conserva en tanto que tiene el poder de ejecutar lo que quiere; de otro modo manda precariamente y nadie está obligado si no quiere a obedecerle.

25. Y por esta razón puede formarse una sociedad y mantenerse siempre el pacto con gran fe sin repugnancia alguna del derecho natural, si cada uno transfiere todo el poder que tiene a la sociedad, que reúne por tanto ella sola todo el derecho de la naturaleza en todas las cosas, esto es, el soberano imperio al cual debe someterse cada uno, ya sea libremente, ya por miedo al último suplicio.

26. Verdaderamente se llama democracia este derecho de la sociedad, que por esta razón se define: *Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden*. De lo cual se deduce que la suma potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma.

27. Si hubiesen querido reservar algo para sí, debieran haber tomado precauciones con las cuales pudiesen defenderse del todo; no habiéndolo hecho, y no pudiendo hacerlo sin la división del imperio, y por consiguiente sin su destrucción, se han sometido por esto mismo a la voluntad del poder supremo, puesto que lo ha hecho absolutamente; y esto, como ya demostramos,[267] por necesidad de los consejos y por necesidad de la fuerza misma. Síguese de ello que si no queremos ser enemigos del imperio y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aun aquellos más absurdos; pues la razón nos manda seguirla para que de dos males elijamos el más pequeño.

28. Añádase que cada uno puede fácilmente caer en este peligro de someterse absolutamente al poder arbitrario de otro. Porque, como ya hicimos ver, este derecho de mandar a su antojo corresponde a los poderes soberanos, en tanto que tienen verdaderamente la potestad soberana; si pierden ésta, pierden al mismo tiempo el derecho de imperar en todas las cosas, y cae en aquel o en aquellos que lo han adquirido y que pueden guardarlo.

29. Por esto sucede raras veces que imperen altos poderes absurdos, pues a ellos mismos incumbe, para prosperar y conservar el imperio, consultar el bien común y dirigirlo todo según los consejos de la razón. Los imperios violentos, como ha dicho Séneca,[268] no han durado nunca.

30. Añádase a esto que en los imperios democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea convenga en un absurdo. Además, según su fin y fundamento, que, como ya demostramos, no es otro que evitar apetitos desbordados y contener a los hombres en los límites de la razón, en tanto que esto puede hacerse para que vivan pacífica y concordemente, cuyo fundamento, si se destruye, fácilmente arruina toda la fábrica.

31. Por esto el proveer a tantas cosas incumbe sólo al poder y a los súbditos, como dijimos, obedecer estos mandatos y no conocer otro derecho que aquel que declara por tal el poder soberano.

32. Quizá pensará alguno que hacemos con este razonamiento a los súbditos siervos, porque juzgará que es siervo el que obra por mandato y *libre* quien se dirige a su antojo, lo cual no es absolutamente verdadero. Verdaderamente, aquel que es llevado por sus deseos y no puede ver ni hacer nada de lo que le es útil es propiamente siervo, y sólo es libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón.

33. La acción, según el mandato, esto es, la obediencia, quita sin duda la libertad en cierto modo, pero no por eso se hace siervo, sino por la razón de las acciones. Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino la del imperante, entonces el agente es siervo e inútil para sí.

34. Pero en una república y en un imperio en que la salvación del pueblo no imperante es la suprema ley, el que obedece en todas las cosas al poder supremo no debe llamarse siervo inútil para sí, sino súbdito. Por esto es tanto más libre una república cuanto sus leyes están más fundadas en la sana razón, porque cada uno puede ser libre cuando quiere, es decir, seguir la conducta de las leyes y la razón con ánimo entero.[269]

35. Así también los niños, aunque deben obedecer a todos los mandatos de sus padres, son libres y no siervos, pues los mandatos de los padres se refieren, ante todo, a la utilidad de los libres. Reconocemos, pues, una gran diferencia entre el siervo, el hijo y el súbdito. Éstos pueden definirse como sigue: Siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño, que sólo se refieren a la utilidad del que manda; hijo el que hace aquello que le es útil por mandato del padre; y súbdito, finalmente, aquel que hace, por mandato del poder supremo, lo

que es conveniente para el interés común, y por lo tanto para él.

36. Y creo haber con esto demostrado claramente los fundamentos del gobierno democrático; he preferido tratar de esta forma de gobierno porque me parecía la más natural y la más aproximada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En él nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda deliberar en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de la sociedad toda, de la cual él constituye una parte; de este modo todos quedan iguales, como antes, en el estado natural.

37. Después he querido ex profeso tratar de esta forma de gobierno, porque servía a mi propósito examinar las ventajas de la libertad en una república. No hablaré de los fundamentos de los demás poderes, ni sirve a nuestro objeto para conocer su derecho, dónde pudieron tener origen y dónde existen; todo esto consta ya bastante de los principios demostrados antes.

38. Quien quiera que tenga el poder soberano, sea uno solo, sean pocos, o sean todos por último, tienen ciertamente el derecho de mandar cuanto quieran, y por esto cada uno ha transferido a otro, ya voluntariamente, ya cohibido por la fuerza, su potestad de defenderse, le ha renunciado del todo su derecho natural y se ha sometido por consecuencia a obedecer absolutamente en todo; lo cual debe hacer sea el rey, sean los nobles o sea el pueblo, los que guardan el poder que recibieron y que fue el fundamento para transferir su derecho. No es cuestión de que añada más ahora.[270]

39. Demostrados los fundamentos y el derecho del estado, será fácil determinar lo que son en el estado civil, derecho civil privado, injuria, justicia e injusticia; después qué sean confederados, qué enemigos; y por último, lo que debe entenderse por crimen de lesa majestad.

40. Por *derecho civil privado* no podemos entender otra cosa que la libertad que cada uno tiene de conservarse en su estado, libertad determinada por los edictos del soberano y que sólo puede prohibirse por autoridad de éste. Después que cada uno ha transmitido a otro su derecho de vivir a su antojo que se determinaba sólo por su potestad, esto es, de defender su libertad y su potencia, está obligado a vivir sólo por las órdenes de aquél, y a defenderse sólo por su fuerza.

41. Hay *injuria* cuando un ciudadano o un súbdito está obligado a sufrir algún daño contra el derecho civil o los edictos del poder soberano. La injuria, pues, no puede concebirse sino en el orden civil; pero no viniendo de los altos poderes, a quienes están permitidas todas las cosas por derecho, y que pueden hacerlo todo con los súbditos, sólo pues, de parte de los particulares puede tener lugar, porque a éstos obliga el derecho a no hacerse daño entre sí.

42. *Justicia* es ánimo constante de dar a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. *Injusticia* es quitar a alguno con pretexto de derecho aquello que le corresponde, según la verdadera interpretación de las leyes. Llámanse también *equidad e iniquidad*, porque aquellos que están constituidos para dirigir los litigios no deben tener consideración alguna de las personas, sino juzgarlas a todas iguales y defender igualmente el derecho de cada uno; no envidiar a los ricos ni despreciar a los pobres.

43. *Confederados* son hombres de dos ciudades que para no llegar al peligro en los trances de la guerra o por cualquiera otra razón de utilidad, se obligan entre sí a no hacerse daño mutuamente, sino, al contrario, prestarse socorros en caso de necesidad, guardando cada uno su imperio.

44. Este contrato será válido en tanto que exista la causa que le ha servido de fundamento, a saber, un motivo de interés o de daño, porque nadie contrata ni se obliga a los pactos sino con la esperanza de algún bien o por precaución de algún mal. Si este fundamento se destruye, se destruye el pacto mismo, según bastantes veces ha demostrado la experiencia.

45. Pero aun cuando diversos imperios se obligan entre sí a no hacerse daño, están obligados además, mientras puedan, a impedir que otra potencia se salga de sus límites, y no tienen confianza en las palabras si no están seguros del interés que la alianza ofrece a todos los contratantes; de otro modo temen un engaño, y no sin razón. ¿Quién, no siendo un necio que ignora el derecho de los poderes soberanos, llega a fiarse de las promesas y de las palabras de aquel que tiene el poder y el derecho de hacerlo todo, y para quien debe ser ley suprema la salud y felicidad de su pueblo?

46. Y si atendemos a la piedad y a la religión, veremos que aquel que tiene el imperio no puede, sin crimen, cumplir sus promesas con daño del imperio mismo. Sea lo que quiera lo que prometió, que ve recaer en daño del estado, no

puede cumplir sino rompiendo la fe que había dado a sus súbditos, a la que está ante todo obligado, y que había ofrecido santamente guardar.

47. Entienda que es *enemigo* aquel que vive fuera de la ciudad y no reconoce su imperio ni como súbdito ni como aliado. Porque el enemigo del estado no lo hace el odio, sino el derecho, y este derecho es el mismo contra aquel que no reconoce su imperio por ningún género de contrato que para el que le ha hecho daño; y por esto puede, por cualquiera razón, obligarle a obedecer este derecho, por medio de la sumisión o por medio de la alianza.

48. Finalmente, el *crimen de lesa majestad* sólo tiene lugar entre súbditos o entre ciudadanos que por un pacto tácito o expreso han transferido todos sus derechos a la ciudad. Y se dice que tal crimen ha sido cometido por sus súbditos cuando han intentado de algún modo arrebatar este derecho de suma potestad o transferir a otro.

49. Digo *ha tratado*, porque si no hubiese de castigarse hasta después de cometido, paréceme se llegaría a ello después que el derecho hubiese sido usurpado o transportado a otro. Digo en seguida absolutamente: el que por alguna razón intenta apropiarse el derecho del poder soberano, porque no admito distinción alguna entre que se siga un gran daño o una gran esperanza para la república.

50. Por cualquier razón, en efecto, que se haya intentado, se hiere a la majestad y se perjudica el derecho, lo cual cada uno reconoce como justo y excelente en la guerra. Es decir, si alguno no guarda su puesto y sin noticia de su general marcha al enemigo, aun haciéndolo con buen consejo y derrotando al enemigo, si no se le ha mandado, debería pagar con la cabeza su culpa, porque violó el juramento hecho a su general.

51. Pero no todos ven claramente que los ciudadanos en general se hallan obligados con esta misma fuerza; la razón, sin embargo, es la misma. Como quiera que la república debe ser conservada y dirigida por el solo consejo del poder soberano, y todos se hallan convencidos de que este derecho le pertenece absolutamente, si alguno por su propio capricho sin noticia del consejo supremo se decidiese a emprender un negocio público, aunque de ello, como ya dijimos, se siguiese con seguridad el florecimiento de la república, se habría violado el derecho del poder soberano y herido su majestad, y sería castigado por esto.

52. Fáltanos, para disipar todo escrúpulo, contestar a lo que anteriormente hemos afirmado,[271] a saber: que aquel que no posee el uso de la razón en el estado natural puede vivir en virtud del derecho natural según las leyes de su apetito, si esta proposición no repugna al derecho divino revelado. Pero como todos absolutamente (tengan o no tengan el uso de la razón) están obligados igualmente por mandato divino a amar al prójimo como a sí mismo, no podemos sin injusticia hacer daño a otro y vivir por las únicas leyes del apetito.

53. Pero a esta objeción podemos responder fácilmente atendiendo sólo al estado natural, pues éste es anterior en el tiempo y por naturaleza a la religión. Nadie sabe por la naturaleza si está obligado a alguna obediencia respecto a Dios;[272] nadie puede llegar a esto por razón alguna, pero cada cual puede alcanzarlo mediante la revelación confirmada por sí misma.

54. De este modo, antes de la revelación, nadie estaba obligado por derecho divino, porque no podía dejar de ignorarlo. Y por esto no debe en manera alguna confundirse el estado natural con el estado de religión, sino que debe concebirse el primero sin religión y sin ley, y por consiguiente, sin injusticia y sin pecado, como dijimos ya y confirmamos por la autoridad de Pablo.[273]

55. No solamente por razón de la ignorancia concebimos que el estado natural es anterior al derecho divino revelado, sino también por motivo de la libertad en que nacen todos los hombres. Si los hombres viniesen obligados por la naturaleza al derecho divino, o si el derecho divino fuese el derecho de la naturaleza, sería enteramente superfluo que Dios hubiese hecho alianza con los hombres, obligándolos con pacto y con juramento.

56. Debe, pues, concederse absolutamente que el derecho divino ha comenzado en aquel tiempo en que los hombres prometieron con pacto expreso obedecer a Dios en todas las cosas, renunciando a su libertad natural y transfiriendo a Dios mismo su derecho, como dijimos que en el estado civil se hace.[274] Pero de estas cosas trataré más adelante y más prólijamente.

57. Puede realmente contestarse a esto que los poderes soberanos se hallan tan por completo como los súbditos obligados al derecho divino, aunque, sin embargo, dijimos que ellos retienen el derecho natural, y que se extiende su poder a todas las cosas. Para remover por completo esta dificultad, que no ya de

una razón del estado, sino del derecho natural nace, digo que cada uno en el estado natural se halla obligado por la misma razón al derecho revelado, como está obligado a vivir según los consejos de la sana razón, es decir, porque es más útil y necesario a la salvación, y porque si no quiere, corre graves peligros.

58. Por esto se puede vivir según el propio antojo y no estar obligado a ningún juez mortal ni sometido a nadie por derecho de religión, y yo afirmo que este derecho es el que goza el poder soberano, que puede consultar a los hombres, pero que no está obligado a reconocer como juez a nadie ni a encontrar en ningún mortal un árbitro de su derecho, a no ser el profeta enviado por Dios expresamente, y que demuestra su misión con signos evidentes.

59. Pero entonces ya no es a ningún hombre sino a Dios mismo, al que está obligado a reconocer por juez. Si el poder soberano no quiere obedecer a Dios en su derecho revelado, puede hacerlo con peligro y con daño para él, sin que repugne a ningún derecho civil o natural. El derecho civil depende sólo de sus disposiciones.

60. El derecho natural de otro lado se explica por las leyes de la naturaleza que están acomodadas, no ya a la religión que sólo se refiere a la utilidad de los hombres, sino al orden universal de la naturaleza, es decir, a un decreto eterno de Dios, desconocido para nosotros. Lo cual parece han concebido con oscuridad los que piensan que el hombre puede pecar contra la voluntad revelada de Dios, pero no contra sus decretos eternos, según los cuales ha predeterminado todas las cosas.

61. Si alguno preguntase qué debería hacerse si el poder soberano nos diese órdenes contrarias a la religión y a la obediencia que prometimos a Dios por expreso pacto, si obedecer al humano imperio o al divino, como de ello hablaré más extensamente luego, diré aquí breve y únicamente, que debemos obedecer a Dios en todas las cosas, cuando poseamos una revelación suya cierta e indudable.

62. Pero como en materias de religión suelen equivocarse mucho los hombres, y según la variedad de su genio fingen ordinariamente multitud de cuestiones, según la experiencia demuestra todos los días, es lo cierto que si nadie estuviese obligado a obedecer al soberano en aquello que crea pertenecer a la religión, resultaría que el derecho de la ciudad dependería del juicio o de las pasiones de

cada uno.

63. Nadie, en efecto, estaría obligado por esta razón si juzgase el derecho establecido contrario a su fe o su superstición y cada uno, en consecuencia, bajo este pretexto, se concedería licencia para todo; y como quiera que el derecho de la ciudad, por esta razón, se violaría pronto, dedúcese de ello que los poderes soberanos a quienes pertenece únicamente, tanto en nombre del derecho divino como en nombre del derecho natural, conservar y proteger los derechos del imperio, tiene también el derecho supremo de establecer en materia de religión aquello que juzgue conveniente, y todos están obligados a obedecer sus decretos y sus mandatos por virtud de la fe dada a ellos, y que Dios manda observar perpetuamente.

64. Si aquellos que tienen en sus manos el imperio son paganos, o bien no debe el súbdito formar con ellos contrato alguno o debe estar decidido a sufrir los últimos extremos antes que depositar en ellos su derecho, y si han hecho al fin el contrato, y se ha hecho traslación de su derecho privándose del que tenía para defenderse y defender su religión, se está ya obligado a obedecer y guardar silencio, y hasta ser obligado a ello, excepto en aquello en que Dios, por revelaciones escritas, promete su auxilio particular contra el tirano o dispensa de la obediencia.

65. Así vemos que de los judíos que estaban en Babilonia, sólo tres jóvenes que no dudaban del auxilio de Dios rehusaron obedecer a Nabucodonosor;[275] todos los demás, excepto Daniel, a quien el rey mismo había adorado, se vieron justamente obligados a la obediencia, y tal vez pensaban hallarse sometidos al rey por decreto divino, y que por divina dirección aquel mismo rey obtenía y conservaba el imperio.

66. Al contrario, Eleazar, mientras su patria estaba aún en pie, quiso dar a los suyos un ejemplo de constancia para que imitándole a él, lo consintiesen todo mas bien que renunciar en los griegos su potestad y su derecho, y para que lo sufriesen todo, antes que verse obligados a jurar con los paganos.[276] Lo cual, además, se confirma por la experiencia cotidiana.

67. Aquellos de entre los cristianos que obtienen el imperio no dudan, para mayor seguridad, en hacer alianza con los turcos y con los paganos, y obligan a sus súbditos a habitar entre ellos para que no tengan más libertad en su vida

espiritual y temporal que la reconocida por los tratados o concedida en aquel imperio, según consta del contrato de los belgas con los japoneses, que ya hemos mencionado antes.[277]

---

263 *Vid*. Rom 7, 7 y sigs.

264 Según demostramos en el cap. 5, § 18-25.

265 *Vid*. Notas marginales, nota 27.

266 *Vid*. § 4 y sigs. de aquel capítulo.

267 *Vid*. § 12 y sigs.

268 *Vid*. Séneca, *Las troyanas*, acto II, v. 258. *Cf* . cap. V, § 22.

269 *Vid*. Notas marginales, nota 28.

270 Sobre esta teoría del estado, *vid*. E4P37S2DEF8, etc., etc., y el TP 6 y 10, en que Spinoza se ocupó con más espacio en estas cuestiones. *(N. del T.)*

271 *Vid*. § 6 y sigs., de este capítulo.

272 *Vid*. Notas marginales, nota 29.

273 *Vid*. § 6.

274 *Vid*. § 24.

275 *Vid*. Dan 3.

276 *Vid*. 2 Mac 6, 18 y sig.

277 *Vid*. cap. 5, § 34.

CAPÍTULO XVII

SE DEMUESTRA QUE NI ES POSIBLE NI ES NECESARIO QUE NADIE CEDA TODOS SUS DERECHOS AL PODER SOBERANO. DE LA REPÚBLICA DE LOS HEBREOS; Y DE LAS CAUSAS MEDIANTE LAS CUALES HA PODIDO DESMEMBRARSE Y SUBSISTIR ESTA REPÚBLICA DIVINA

1. Respecto a la consideración del precedente capítulo sobre el derecho de los poderes soberanos en todas las cosas y sobre el derecho natural de cada uno fundido en este otro, como no conviene plenamente con la práctica, aunque ésta pueda ser de tal modo instituida que se vaya acercando más y más a ella, nunca se evitará, sin embargo, que quede en muchos puntos como meramente teórica.

2. Nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente trasfiere a otro su derecho de tal modo que deje de ser hombre; ni nunca se da un poder tan soberano que pueda disponer de todas las cosas a su capricho. En vano se ordenaría a un súbdito que tuviese odio a quien debiese un beneficio, que amase al que le hubiese ocasionado un daño, que no se defendiese de las injurias, que no deseara libertarse del miedo y otras muchísimas cosas de este género que son consecuencia necesaria en las leyes de la humana naturaleza.

3. Y pienso que todo esto se enseña muy claramente por la misma experiencia. Pero los hombres no han cedido nunca su derecho ni transferido en otros su potestad, de tal modo que hayan cesado de ser temibles a aquellos que recibieron

de ellos potestad y derecho, y el gobierno ha tenido que temer siempre no menos de los ciudadanos, aun privados de su derecho, que de los enemigos.

4. Y ciertamente que si los hombres pudiesen perder sus derechos naturales hasta el punto de que en adelante, ni aun queriendo, pudieran oponerse a los depositarios del derecho supremo, sería permitido a éstos oprimir impune y violentísimamente a los súbditos,[278] lo cual no creo pueda ocurrírsele a nadie. Debe concederse, que cada uno reserve para sí buena parte de su derecho, la cual, por tanto, no depende de derecho alguno, sino de él mismo.

5. Sin embargo, para que se comprenda exactamente hasta dónde se extiende el derecho y la potestad del gobierno, debe notarse que su poder no consiste precisamente en que puede obligar a los hombres con el miedo, sino absolutamente en todas las cosas de que puede disponer para que los hombres obedezcan sus mandatos. No es la razón de la obediencia, sino la obediencia misma lo que distingue al súbdito.

6. Por cualquiera razón que piense el hombre seguir los mandatos del poder soberano, ya sea por el temor de la pena, ya porque de ello espere alguna otra cosa, ya porque ame a su patria, ya por cualquiera otro impulso del afecto, siempre, sin embargo, obra por su propio consejo, y no por eso deja de obrar bajo las órdenes del poder soberano.

7. No debe deducirse de esto de que el hombre hace algo por consejo propio, que obra por derecho suyo, y no por derecho del estado. Como quiera que, ya sea obligado por el amor, ya cohibido por el miedo a evitar siempre el mal, obra por propio dictamen y consejo, debe decirse que o no hay imperio ni derecho alguno sobre los súbditos o debe extenderse necesariamente a todas las cosas que puedan determinar a los hombres a que obedezcan, y por consiguiente, lo que quiera que haga el súbdito que responda a los mandatos del poder supremo, ya sea obligado por el amor o cohibido por el miedo, ya sea (y esto es lo más frecuente) por el miedo y la esperanza juntos, o por el respeto, que es pasión compuesta de la admiración y del miedo, o por cualquiera otro motivo, lo hace no por derecho suyo, sino por derecho del gobierno.

8. Lo que hace constar esto clarísimamente es que la obediencia no se refiere tanto a la acción externa como a la interna en el ánimo; y por esto está más sometida bajo el imperio de otro, aquel que con ánimo entero delibera obedecer

todos sus mandatos, y por consecuencia ejerce el soberano imperio, aquel que reina en las almas de sus súbditos: si los que son más temidos poseyesen el soberano imperio, pertenecería a los súbditos de los tiranos que son los más temidos por estos mismos.

9. Además, aunque no pueda mandarse al espíritu como a la lengua, están, sin embargo, los ánimos por alguna razón bajo el imperio del poder soberano que de muchos modos puede hacer que la mayor parte de los hombres, según él quiere, crea, ame, tenga odio, etc.

10. Por esto también aunque no obren por directo mandato del poder soberano se mueven muy a menudo, según la experiencia demuestra abundantemente por autoridad de su poder y de su dirección, esto es, por su derecho mismo. Podemos, por tanto, concebir sin repugnancia alguna de la inteligencia que los hombres por el solo derecho del imperio creen, aman, tienen odio, temen y en general que sin él no se ven sacudidos por ningún afecto.

11. Aun cuando por este motivo concebimos el derecho y la potestad del imperio, de una manera bastante amplia, nunca podrá hacer éste, sin embargo, que nadie le dé un poder tan grande que tenga, como los individuos tienen, derecho absoluto para todo y posean lo que quieran, lo cual me parece haber demostrado ya con claridad bastante.

12. De qué modo podría formarse un gobierno para que se conservase con seguridad siempre, ya dije que no era mi intento demostrarlo aquí.[279] Sin embargo, para llegar a lo que deseo, recordaré lo que la revelación divina enseñó a Moisés con este objeto y después examinaré la historia y los sucesos de los hebreos, donde se verá qué privilegios deban ser concedidos por los súbditos a los altos poderes, para el mayor florecimiento y seguridad del imperio.

13. Que la conservación del imperio depende principalmente de la fe de los súbditos, de su virtud y de su constancia de ánimo en seguir los mandatos, claramente lo enseñan la razón y la experiencia. Por qué medio deben ser llevados a servir la fidelidad y la virtud, ya no es tan igualmente fácil de ver.

14. Todos, en efecto, tanto los que reinan como los que son gobernados, son hombres y sin esfuerzo alguno inclinados a la torpeza. Añado que los que son un tanto expertos de la multitud y de sus varios movimientos desesperan de ella

porque no se gobierna por la razón, sino sólo por los afectos y se entrega a todos, dejándose corromper fácilmente por la avaricia o por el lujo.

15. Cada uno entiende saberlo todo y quiere dirigirlo todo según su ingenio y decidir de la justicia o injusticia de las cosas, del bien y del mal, en tanto que juzga resultan en daño o en provecho suyo; se considera igual a todos; no quiere ser dirigido por ellos; desea el mal de otro por envidia de sus alabanzas o de su fortuna, que no es igual nunca, y se deleita con ello; no es cuestión continuar más adelante.

16. Todos saben hasta qué punto el fastidio del presente y el deseo de las cosas nuevas, la cólera desenfrenada o el desprecio de la pobreza, persuaden frecuentemente a los hombres, y cuánto ocupan y agitan su espíritu. Prevenir todas estas pasiones y constituir el imperio de tal modo que ningún lugar quede para el fraude, e instituir todas las cosas de manera que los ciudadanos, sea cualquiera su carácter, prefieran el derecho público a sus comodidades particulares: éste es el trabajo, ésta es la faena.

17. La necesidad ha discurrido multitud de combinaciones de las cosas; nunca, sin embargo, ha podido conseguirse que el imperio no se turbase más por los ciudadanos que por los enemigos, y que hubiera de temerse más a aquéllos que a éstos.

18. Testigo la república romana, invencible por sus enemigos y tantas veces miserablemente presa por sus ciudadanos, especialmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. Sobre esto véase Tácito al comienzo del libro IV de su historia, cuando retrata el miserable aspecto de la ciudad.[280]

19. Alejandro estimaba más (según dice Curcio al final del libro VIII) su fama entre los enemigos que entre los suyos, porque creía que su grandeza podía ser destruida por éstos.[281] Temiendo su destino, decía estas palabras a sus amigos: «Vos modo me ab intestina fraude et domesticorum insidis praestate securum; belli, Martisque discrimen impavidus subibo. Philippus in acie tutior quam in theatro fuit; hostium manum saepe vitavit sourum effugere non valuit. Aliorum quoque regum exitus si reputaveritis plures a suis: quam ab hoste interemptos numerabitis».[282]

20. Por esta causa los reyes, que han usurpado el imperio para garantizar su seguridad, han pretendido persuadir a todos de que ellos habían nacido de una raza de dioses inmortales, sin duda porque pensaban que si los súbditos y todos los demás no los juzgaban iguales a ellos, sino que los adoptaban por dioses, consentirían de buen grado en verse dirigidos por ellos y se pondrían en sus manos.

21. De este modo persuadió a los romanos Augusto, de que él traía su origen de Eneas, hijo de Venus, a quien se creía entre los dioses, y quiso tener templos y estatuas, flámines y sacerdotes.[283]

22. Alejandro quiso ser saludado por hijo de Júpiter, lo cual hizo por sabiduría y no por orgullo, según demuestra bastante su respuesta a las invectivas de Hermolao. «Illud prout risu pignum fuit, quod Hermolaus postulabat a me ut aversarer Jovem, cuius oraculo agnoscor. An etiam quid dii respondeant in mea potestate est? Obtulit nomen filii mihi recipere ab ipsis rebus, quas agimus, haud alienum fuit. Utinam Indi quoque deum esse me credant! Fama enim bella constant et saepe quod falso creditum, est veri vicem obtinuit.»[284]

23. Lo mismo hace Cleón en su discurso para convencer a los macedonios a que se sometan a las voluntades del rey. Después de haber celebrado con admiración los hechos de Alejandro y de elevar su mérito, dio cierto aspecto de verdad a todo, pasando de esta manera a demostrar lo útil de preocupación semejante: «Persas quidem non pie solum sed etiam prudenter reges suos inter deos colere; majestatem enim imperii salutis esse tutelam»; y, sin embargo, concluye: «semet prium, quum rex inisset convivium, prostraturum humi corpus; debere idem facere ceteros et imprimis sapientia praedits».[285]

24. Pero los macedonios eran más prudentes, y no hay hombres, a no ser casi bárbaros, a quienes pueda engañarse tan fácilmente que de súbditos consientan en hacerse siervos inútiles para sí mismos. Otros, sin embargo, se dejaron persuadir fácilmente de que la majestad de los reyes es sagrada, y que representan en la tierra un vice-Dios, que son instituidos por él y no por sufragio y consentimiento de los hombres, y que hay una providencia especial y un auxilio divino para conservarlos y defenderlos.

25. De esta manera los monarcas han provisto a su seguridad con otras muchas medidas que dejo a un lado para llegar a lo que yo deseo. Como dije, me limitaré

sólo a indicar y a examinar las disposiciones que con este fin enseñó a Moisés la revelación divina.

26. Dijimos ya que después de salir de Egipto los hebreos no estaban sujetos a las leyes de otra nación alguna y que tampoco les era permitido escoger nuevas tierras ni instituir nuevas leyes.[286] Después que se vieron libres de la opresión intolerable de los egipcios, sin compromiso con nadie, habían vuelto a su derecho natural en todas sus cosas, y cada uno podía deliberar plenamente si quería reservar para sí su derecho o si había de cederlo y transferirlo.

27. Constituidos en semejante estado natural por consejo de Moisés, en quien todos tenían gran fe, deliberaron colocar su derecho, no en mortal alguno, sino en Dios, y sin vacilación y unánimemente prometieron en un solo clamor no reconocer otro derecho que el suyo, revelado por los profetas.

28. Y esta promesa o traslación de derecho en Dios se hizo de la misma manera que supusimos en una sociedad cualquiera, cuando los hombres piensan ceder su derecho natural.[287] En virtud del pacto, con efecto,[288] y obligándose por juramento, renunciaron libremente, no por fuerza o miedo a sus derechos naturales, y los transfirieron a Dios.

29. Además, para que este pacto fuese sólido y estuviese libre de toda sospecha de fraude, Dios no ratificó nada con los hebreos, antes de haberles dado una prueba de su admirable poder, mediante el cual fueron conservados y único que podía conservarlos para lo venidero.[289] Porque creyeron que sólo podía conservarles el poder de Dios, abdicaron del poder natural que les había dado, el cual se habían atribuido anteriormente y lo trasladaron a Dios con todos sus derechos.

30. También el gobierno de los hebreos no tuvo otro jefe que Dios, y en virtud del pacto primitivo su reino sólo puede llamarse reino de Dios, y Dios rey de los hebreos. Por consiguiente los enemigos de este gobierno eran enemigos de Dios; los ciudadanos que intentaban usurpar el poder eran culpables, y los derechos del estado eran los derechos y mandamientos de Dios mismo.

31. Por esto, en semejante estado, el derecho civil y la religión, que consiste, como ya demostramos,[290] en la constante obediencia de la voluntad de Dios, no

son sino una sola y misma cosa; en otros términos, los dogmas de la religión entre los hebreos no eran enseñanzas sino derechos y transgresiones. La piedad era la justicia, la impiedad, el crimen, y la injusticia lo que se pensaba. El que renunciaba a la religión cesaba de ser ciudadano y era tenido como enemigo; el que moría por la religión se juzgaba muerto por la patria, y en general, entre el derecho civil y la religión, no había diferencia alguna.

32. Por esta razón este imperio ha podido llamarse teocracia, puesto que sus ciudadanos no tenían ningún otro derecho que el revelado por Dios. Además, todas esas cosas más existían en la opinión que en la realidad, porque los hebreos conservaron efectivamente su derecho político separado, como clarísimamente se desprende de la manera como el estado hebraico estaba administrado, y esto es lo que vamos a explicar ahora.

33. Aun cuando los hebreos no transfirieron sus derechos a ningún otro, sino que se cedieron recíprocamente una parte igual, como en la democracia, y se obligaron por un clamor unánime[291] a obedecer lo que Dios hablase (sin ningún mediador expreso): se deduce de aquí que todos quedaran iguales como antes; que cada uno tuvo igualmente derecho de consultar a Dios a interpretar sus leyes, y, en general, que toda la administración del estado estaba igualmente en manos de todos.

34. Por esto la vez primera fueron todos juntos a consultar a Dios para aprender de él su voluntad; pero fue tan grande su terror cuando se prosternaron, tal su asombro cuando escucharon sus palabras, que juzgaron había llegado su última hora.[292]

35. Entonces llenos de miedo se dirigen de nuevo a Moisés: «Ecce Deum in igne loquentem audivimus, nec causa est cur mori velimus; hic certe ingens ignis nos verabit. Si iterum nobis vox Dei audienda est, certe moriemur. Tu igitur adi, et audi omnia Dei vostri dicta, et tu (non Deus) nobis loqueris. Ad omne, quod Deus tibi loquetur, obediemus idque exequemur».

36. Evidentemente abolieron su primer pacto, y abandonaron completamente a Moisés el derecho que tenían de consultar a Dios por sí mismos y de interpretar sus órdenes. No eran ya como antes las órdenes dictadas por Dios al pueblo, sino las dictadas por Dios a Moisés, las que se habían comprometido a obedecer.[293]

37. Así quedó Moisés por único dispensador e intérprete de las leyes divinas, juez soberano, por consecuencia, a quien ninguno podía juzgar, y que representaba a Dios entre los hebreos, y tenía por tanto la majestad suprema como quiera que poseía él solo el derecho de consultar a Dios y de dar respuestas divinas al pueblo y de obligar a ejecutarlas. A él solo, digo, porque si alguno, viviendo Moisés, quiso predicar en nombre de Dios, aun siendo verdadero profeta, era, sin embargo, reo y usurpador del derecho supremo.[294]

38. Debe notarse en este lugar que, aun cuando el pueblo eligió a Moisés, no pudo tener derecho, sin embargo, para elegirle un sucesor, pues abandonaron en él su derecho de consultar a Dios, y prometieron adorar a éste como oráculo divino, cediendo completamente todo su derecho, hasta el punto de comprometerse a admitir como elegido de Dios a aquel a quien Moisés eligiese por sucesor suyo.

39. Ahora, si Moisés eligiese alguno que, como él, reuniese toda la administración del imperio, es decir, el derecho de consultar a Dios, sólo en su cabeza, y por consiguiente la autoridad de instituir y derogar leyes, de escoger entre la paz y la guerra, de enviar delegados, de nombrar jueces, de elegir sucesor, y, en fin, de administrar absolutamente todos los oficios del poder soberano, el gobierno sería una pura monarquía, sin que hubiese otra diferencia, sino que generalmente el gobierno monárquico se rige o debe ser regido por un decreto de Dios, oculto aun a los mismos monarcas; y entre los hebreos, al contrario, el decreto de Dios sólo era, en cierto modo, conocido del rey.

40. Cuya diferencia no disminuye el derecho ni el dominio del soberano sobre todas las cosas, sino que al contrario lo aumenta. En lo que se refiere al pueblo de uno y otro imperio, es igualmente súbdito e igualmente ignorante de los decretos divinos. En los dos casos depende del monarca, y por él solo entiende lo que sea bien y lo que sea mal, y no porque el pueblo crea que el monarca nada manda que no le haya sido revelado por decreto de Dios, está menos sujeto a él; sino al contrario, mucho más.

41. Pero Moisés no escogió un sucesor de este género, sino que dejó a sus sucesores el imperio organizado de tal modo, que no puede llamarse popular, ni aristocrático, ni monárquico, sino teocrático. A un poder se atribuyó el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios, y a otro la facultad y el derecho de administrar el imperio según las leyes ya explicadas y las

respuestas comunicadas ya. Sobre esto véase Núm 27, 21.[295]

42. Para que se comprendan más claramente estas cosas, expondré con orden la administración de todo el imperio. Primero se mandó al pueblo edificar una casa que fuese como el palacio de Dios, esto es, de la soberana majestad de aquel imperio. Y ésta había de levantarse, no a costa de uno solo, sino de todo el pueblo, para que el lugar en que había de consultarse a Dios fuese de derecho común.[296]

43. Los levitas fueron escogidos como oficiales y administradores de aquel palacio divino. Entre ellos, como superior, y casi como segundo, después del rey y de Dios, se eligió a Aarón, hermano de Moisés, en cuyo cargo habían de sucederle legítimamente sus hijos. Este pontífice, como próximo a Dios, era el intérprete supremo de las leyes divinas y el que daba al pueblo las respuestas al oráculo divino, y finalmente, el que rezaba y pedía a Dios por el pueblo.[297]

44. Si con estas cosas hubiese tenido el derecho de mandar lo que decía, nada hubiera faltado para ser un monarca absoluto. Pero hallábase privado de esto, y así fue en absoluto toda la tribu de Leví destituida del común imperio, para que no tuviese parte con las demás tribus que poseyese con derecho, y en donde pudiese vivir independiente. Moisés estableció que fuese alimentada por el pueblo restante, y así rodeada con el respeto de toda la plebe a esta tribu, dedicada sólo al culto de Dios.[298]

45. Además se mandó formar entre las doce tribus restantes una milicia para invadir el país de los cananeos, dividirlo en doce partes, y distribuirlo por suertes entre las tribus. Para ese ministerio se eligieron doce príncipes, uno de cada tribu, a los cuales, con Josué y el soberano pontífice Eleazar, fue concedido el derecho de dividir las tierras en doce porciones iguales y de distribuirlas por suerte.[299]

46. Fue elegido Josué jefe soberano de esta milicia con el solo derecho de consultar a Dios en las cosas nuevas (pero no como Moisés, sólo en su tienda o en el tabernáculo, sino por medio del soberano pontífice, a quien únicamente se daban las respuestas de Dios); en seguida el de establecer y obligar a ejecutar al pueblo los mandatos de Dios comunicados por el pontífice, de escoger y encontrar los medios para conseguirlo, de elegir a quien quisiese y como

quisiese entre la milicia, de enviar legados a nombre suyo, y en fin, de disponer absolutamente y por su sola voluntad en lo que se refiere a la guerra.

47. Nadie sucedía legítimamente en su puesto ni podía ser elegido por otro sino por Dios, inmediatamente, y solicitándolo la necesidad de todo el pueblo; todas las cosas que se referían a la paz y a la guerra eran administradas por los príncipes de las tribus, como haré ver muy pronto.

48. Finalmente, a todos, desde el año vigésimo de su edad hasta el sexagésimo, se mandó coger las armas para la milicia y formar el ejército[300] sólo con el pueblo, el cual no juraba por la fe de su general ni del sumo pontífice sino por la religión y por Dios: por esto se llamaban aquellos ejércitos legiones de Dios, y al contrario, el Dios de los hebreos, Dios de los ejércitos; y por esta causa en las grandes batallas, de que dependía la total destrucción o la victoria del pueblo o su decadencia, el arca de la alianza iba en medio del ejército para que el pueblo, viéndose casi frente a su rey, pelease con indomable valor.[301]

49. Colegimos finalmente de estas disposiciones, dejadas por Moisés a sus sucesores, que éstos fuesen administradores y no dominadores del pueblo. No dio a nadie derecho a consultar a Dios solo y cuando quisiese, y por consiguiente a nadie dio la autoridad que poseía de establecer y derogar leyes, de escoger entre la paz y la guerra, y de elegir administradores, tanto del templo como de las ciudades, todos los cuales son oficios que posee el sumo imperante.

50. Pero el soberano pontífice tenía el derecho de interpretar las leyes, no como Moisés, cuándo y como quería, sino sólo con el embajador, con el sumo concilio o rogándolo con otros medios semejantes; y al contrario, el soberano jefe del ejército y los consejos, cuando querían, podían consultar a Dios; pero no recibir su respuesta sino por medio del sumo pontífice. Por lo tanto las palabras de Dios en boca del pontífice eran, no decretos como en boca de Moisés, sino solamente respuestas; aceptadas por Josué y por las asambleas adquirían ya la fuerza de decreto, y se consideraban como mandatos.

51. A causa de esto, el sumo pontífice, que recibía directamente las respuestas de Dios, no tenía milicia ni poseía ningún derecho de gobierno, y al contrario, los que poseían tierras no tenían el derecho de establecer leyes. Por esto el soberano pontífice Aarón y su hijo Eleazar fueron elegidos cada uno por Moisés; pero después de la muerte de éste nadie heredó el derecho de elegir soberano

pontífice, y el hijo sucedió legítimamente al padre.

52. También el general de los ejércitos fue elegido por Moisés y no por autoridad del soberano pontífice; y recibiendo sus derechos de Moisés fue como ocupó el lugar de ese jefe, y por ello, muerto Josué, el pontífice no eligió en su lugar a nadie ni los príncipes consultaron de nuevo, sino que cada uno en la milicia de su tribu y todos juntos en el ejército universal conservaron el derecho de Josué.

53. Y parece que no fue necesario el jefe superior sino cuando, reunidos todos los varones, debían pelear contra un enemigo común, lo cual ocurrió principalmente en tiempo de Josué, cuando no se poseía un lugar fijo y todas las cosas eran de derecho común. Pero después que las tierras fueron repartidas entre las tribus, poseídas por derecho de guerra, y divididas entre sí, ni ya todas las cosas eran de todas, cesó por esta razón la necesidad de un jefe supremo, puesto que las diversas tribus debieron considerarse por esta razón, no ya como conciudadanas, sino como confederadas.

54. Respecto a Dios y a la religión debieron ser consideradas como conciudadanas; pero respecto al derecho que una tenía en otra, sólo como confederadas, casi del mismo modo (si se exceptúa el templo común a todos) que los poderosos estados confederados de los belgas. La división de una cosa común en partes no existe sino en que cada uno posea la porción que le corresponde, y en que los demás cedan el derecho que en aquella parte tenían.

55. Por esta causa eligió Moisés príncipes en las tribus para que después de dividido el imperio cada uno tuviese cuidado de su parte, consultase a Dios por medio del soberano pontífice sobre los negocios de su tribu, mandase su milicia, levantase y fortificase ciudades, estableciese jueces en cada una de ellas, rechazase al enemigo de su particular imperio, administrase todas las cosas referentes a la paz y a la guerra, y en fin, que no hubiese para él otro juez sino Dios[302] o aquel profeta a quien Dios enviase expresamente. Si alguno faltase a Dios, las tribus debían juzgarle, no como a súbdito, sino invadirle como enemigo que había roto la fe del contrato.

56. De esto poseemos ejemplos en la Escritura. Muerto Josué, los hijos de Israel, y no su general nuevo, consultaron a Dios. Se entendió que la tribu de Judá debía ser la primera en invadir a sus enemigos; hizo contratos sólo con la

de Simeón para invadir juntas a sus enemigos comunes, en cuyo contrato no fueron comprendidas las demás tribus,[303] sino que cada una, separadamente (como se refiere en el capítulo anterior), emprendió la guerra contra su enemigo, y según su gusto recibió su misión y fe, aun cuando se decía en los mandatos que se prohibía toda condición o pacto, y se debía exterminar a todos. Por cuyo pecado fueron censuradas por alguien, pero no llamadas a juicio por ninguno, ni era esto para que comenzaran la guerra entre sí, y los unos se mezclasen en las cosas de los otros.

57. Al contrario, los benjaminitas que habían ofendido a los demás, y roto de ese modo el vínculo de la paz hasta el punto de que ninguno de los confederados pudiera encontrar entre ellos hospitalidad, fueron invadidos hostilmente, y victoriosos los demás después de tres combates, mataron igualmente, por el derecho de la guerra, culpables e inocentes, lo cual lamentaron después con una tardía penitencia.[304]

58. Confirman claramente estos ejemplos lo que antes dijimos del derecho de cada tribu. Pero quizá pregunte alguno: ¿quién elegía al sucesor del príncipe de cada tribu? Verdaderamente que sobre esto nada escrito podemos colegir de la misma Escritura; presumo, sin embargo, que como cada tribu estaba dividida en familias, cuyos jefes se elegían de entre los más ancianos, el que lo era más de todos éstos ocupaba el lugar del príncipe.

59. De entre los ancianos eligió Moisés[305] los 70 coadjutores que formaban con él consejo supremo; los que después de la muerte de Josué tuvieron la administración del imperio, son llamados ancianos en la Escritura;[306] y nada más frecuente tampoco entre los hebreos que entender *jueces* por *ancianos*, lo cual es conocido a todos.

60. Pero a nuestro objeto importa poco averiguar con seguridad este punto; basta haber demostrado que nadie, después de la muerte de Moisés, ha asumido en sí todas las funciones del sumo imperante. En efecto, todas las cosas no dependían ni de un solo hombre, ni de un consejo, ni únicamente de la voluntad del pueblo, sino que hallándose unas administradas por una tribu, otras por todas, con igual derecho, dedúcese evidentemente que el imperio, después de la muerte de Moisés, no continuó, como ya hemos dicho, siendo monárquico, ni aristocrático, ni popular, sino teocrático: 1.° Porque la casa regia del imperio era un templo, y sólo por esta razón, como ya indicamos, eran conciudadanas todas

las tribus; 2.° Porque todos los ciudadanos debían jurar fidelidad a Dios, su juez supremo, al cual únicamente habían prometido obediencia absoluta; y 3.° para concluir, porque, el caudillo superior a todos, cuando era necesario, no era elegido por nadie, sino por Dios.

61. Lo cual Moisés predice expresamente al pueblo en el nombre de Dios,[307] y se confirma por el hecho mismo de la elección de Gedeón, Sansón y Samuel,[308] por lo cual no es lícito dudar que los demás jefes fieles a Dios no hayan sido elegidos del mismo modo, aunque así no conste de su historia.

62. Ya es tiempo de que veamos hasta qué punto este modo de constituir el imperio servía a moderar los ánimos y a contener a gobernantes y gobernados, para que ni unos pecasen de rebeldes, ni se aplicasen los otros a ser tiranos.

63. Los que administran el estado o los que tienen el poder, sean cualesquiera sus hechos, se ocultan siempre tras la justicia o intentan persuadir al pueblo de que han obrado en todo honradamente, lo cual fácilmente se consigue cuando sólo de ellos depende la interpretación del derecho. No es dudoso, en efecto, que por esto mismo reúnen la mayor libertad posible para todas las cosas que quieren, y es que les persuade su apetito, pero al contrario, la encontrarán muy limitada si el derecho de interpretar las leyes residiese en otro, o si esa interpretación fuese para todos tan patente que nadie pudiese abrigar dudas sobre ella.

64. Se hace por esto evidente que a los príncipes de los hebreos les fue arrebatada una ocasión de crímenes, puesto que había sido dado el poder de interpretar las leyes a los levitas,[309] los cuales no poseían en el estado ni tierra ni poder administrativo alguno, y cuya fortuna y cuya gloria toda pendía, por tanto, de su recta interpretación de las leyes; además, el pueblo entero estaba obligado a congregarse cada siete años en un lugar determinado, donde se enseñaba la ley por los pontífices, y a cada uno debía leer una y otra vez continuamente y con gran atención el libro de la ley.[310]

65. También los príncipes debían cuidar, en su propio interés, de que todos administrasen según las leyes escritas y conocidas de todos si querían verse llenos de honor por el pueblo, que entonces los veneraba como ministros del gobierno de Dios y aun como sus representantes mismos; de otro modo no

podían escapar al odio más terrible de sus súbditos, como es el odio de religión.

66. A esto, es decir, a enfrenar los apetitos de los príncipes, se añadió que el ejército se formaba de todos los ciudadanos (sin exceptuar ninguno desde los 20 años de edad hasta los 60), y sin que pudiesen los príncipes introducir en él ningún soldado extranjero por precio.

67. Esto, repito, fue de grande importancia, pues es muy cierto que los príncipes, sólo con los ejércitos a quienes pagan estipendio, pueden oprimir a los pueblos, y que nada temen más que la libertad de los soldados ciudadanos, cuya virtud, cuyo trabajo y hasta cuya sangre han servido de fundamento a la libertad y a la gloria del imperio.

68. Por eso Alejandro, cuando iba a emprender el segundo combate contra Darío, y oído el consejo de Parmenion, increpó, no a este que le dio el consejo, sino a Polispercon que opinaba lo mismo. Pues como dice Curcio,[311] no quiso regañar más acremente a Parmenion, a quien poco antes había reprendido con violencia, ni pudo oprimir aquella libertad de los macedonios, que como ya dijimos,[312] apreciaba sobre todas las cosas, sino después que el número de los soldados cautivos fue más grande que el de los macedonios; entonces pudo dejarse llevar de su ánimo, impotente hasta aquel momento por la libertad de los soldados ciudadanos.

69. Si en un estado la libertad de los soldados conciudadanos contiene hasta tal punto a los príncipes que acostumbran usurpar ellos solos toda la alabanza de la victoria, mucho más debió contener a los príncipes entre los hebreos, cuyos soldados peleaban, no por ellos sino por la gloria de Dios, y sólo por la respuesta de éste emprendían siempre las batallas.

70. Añádese además que todos los príncipes de los hebreos estaban asociados por el vínculo de la religión. Por esto, si alguno se apartaba de ella y comenzaba a violar el derecho divino de cada uno, podía ser considerado como enemigo por los restantes, y ser perseguido con justo derecho por todos medios.

71. Téngase presente en tercer lugar el temor de algún nuevo profeta. Cualquier hombre de vida probada y que mostrase con algunos signos recibidos ser profeta, adquiría por esto mismo el derecho soberano de mandar, del mismo modo que Moisés, a quien fue revelado únicamente en nombre de Dios, y no como a los

otros príncipes, por respuestas del pontífice.

72. Y no es dudoso que este hombre pudiese atraer fácilmente un pueblo oprimido, y que con algunos signos persuadiese a quien les agradase; al contrario, si los negocios se administraban rectamente podía el príncipe prepararse con tiempo para que el profeta debiese sujetarse a su juicio, y para que él examinase si era de vida probada, si poseía signos ciertos e indudables de su misión, y por último, si aquello que quería decir en nombre de Dios convenía con la doctrina recibida y con las leyes comunes de la patria. Y cuando los signos no respondían bastante, o la doctrina era nueva, estaba en su derecho castigando al profeta con la muerte; en los demás casos recibía adhesión por la sola autoridad y testimonio del príncipe.

73. Añádase en cuarto lugar que el príncipe no sobresalía de entre los demás ni por la nobleza, ni por el derecho de la sangre, sino que sólo en razón de su edad y de su virtud le correspondía la administración del imperio.

74. Considérese, finalmente, que los príncipes y el ejército todo no podían tener mayor deseo de guerra que de paz. El ejército, como ya dijimos,[313] constaba sólo de ciudadanos, y por esto, tanto las cosas de la guerra como las de la paz, se administraban por los mismos hombres. De este modo, aquel que era soldado en los campamentos era ciudadano en el foro, y el que era capitán en el campamento era juez en la curia; y, finalmente, el que era general en campo, príncipe era en la ciudad.

75. Así nadie podía decir la guerra por la guerra, sino por la paz, y para conseguir la libertad; y aun el príncipe, por no sujetarse al soberano pontífice y comparecer delante de él, a pesar de su dignidad, se abstenía en cuanto le era posible de cosas nuevas. Estas razones contenían a los príncipes dentro de sus justos límites.

76. Veamos ahora por qué razón se contenía el pueblo, aunque esto bien claramente lo indican los fundamentos mismos del estado. Si alguno quiere atender brevemente a ellos, verá al instante que debía existir en los ánimos de los ciudadanos un singular amor a la patria, de tal modo, que nada más difícil podía ocurrirse al pensamiento de los hebreos que hacer traición a esa misma patria o apartarse de ella; sino que, al contrario, todos debieron estar dispuestos a sufrir todas las cosas antes que la dominación extranjera.

77. Después que colocaron su derecho en manos de Dios, y que creyeron que su reino era el reino de Dios, y ellos solos los hijos de Dios, y que todas las demás naciones eran enemigas de Dios, sobre las cuales, por esta razón, colocaron el odio más violento (pues esto creían ser cosa piadosa),[314] nada pudieron aborrecer más que el juramento de fidelidad a algún extranjero y el prestarle obediencia, ni mayor castigo ni nada más execrable podría imaginarse entre ellos que hacer traición a la patria; esto es, al reino mismo de Dios a quien adoraban.

78. Añado que se consideraba como deshonra si alguno marchaba a habitar fuera de su patria, porque el culto de Dios, al que siempre estaban obligados, sólo era permitido ejercerlo en el suelo patrio, porque sólo aquella tierra era santa, y las demás se miraban como inmundas y profanas.

79. Por eso David, obligado a desterrarse, se lamenta en presencia de Saúl: «Si aquellos que contra mí te instiguen los hombres, malditos sean, porque me arrojan de la herencia de Dios, y dicen ve y sacrifica a los dioses extranjeros».[315] Por esta causa ningún ciudadano, como hice notar anteriormente, era castigado con el destierro; el que peca es ciertamente digno del suplicio, pero no de la deshonra.

80. Pero el amor de los hebreos para su patria no era simple amor, sino piedad pues al mismo tiempo que su odio a las demás naciones, de tal modo crecía y se alentaba con el culto cotidiano, que vinieron a formar parte de su propia naturaleza; el culto cotidiano no sólo era diverso en todo (en lo cual consistía el estar separados profundamente de los demás pueblos) sino absolutamente contrario.

81. De esta reprobación diaria debió nacer un odio continuo, que nada puede dominar tan fuertemente en el ánimo, como un odio nacido de una gran devoción y de la piedad, porque creyéndose piadoso, con nada se iguala en lo grande y en lo pertinaz. No faltaba tampoco una causa común mediante la cual se encendiese más y más el odio, a saber: su reciprocidad, pues las naciones extrañas debieron sentir contra ellos un odio intensísimo.

82. Reuniendo todas estas cosas, a saber: la libertad en el gobierno humano, el culto de la patria llevado hasta la devoción, su derecho absoluto y su odio, no sólo permitido, sino piadoso, respecto a las demás naciones, la singularidad de las costumbres y de los ritos, y el tener a todos por enemigos; todo ello, repito,

debió afirmar los ánimos de los hebreos en esta singular constancia y en este deseo de sufrirlo todo por su patria, según enseña la razón claramente, y está demostrado por la experiencia misma; nunca mientras estuvo en pie su ciudad pudieron soportar la dominación extranjera, y por eso se llamaba a Jerusalén la ciudad rebelde.[316]

83. El segundo imperio (que apenas fue una sombra del primero, después que los pontífices usurparon el poder supremo) pudo difícilmente ser destruido por los romanos, según el mismo Tácito atestigua con estas palabras en el libro II de su historia: «Profligaverat bellum Judaicum Vespasianus, oppugnatione Hierosimilorum reliqua, duro magis et arduo opere ob ingenium gentis et pervicaciam superstitionis, quam quod satis viruim obsessis ad tolerandas necessitate superesset».[317]

84. Realmente, además de estas cosas, cuya apreciación depende de las opiniones únicamente, había en este imperio otra singularidad, que fue importantísima, y a que los ciudadanos debieron en gran parte no verse víctimas de una defección, ni tener jamás el deseo de abandonar la patria; quiero decir, la utilidad, que es el nervio y la vida de todas las acciones humanas. Y ésta, repito, era singular en el imperio hebreo.

85. Los ciudadanos no poseían en ninguna parte sus bienes con tanto derecho como los súbditos de aquel imperio, que poseían igual porción de tierras y de campo que el príncipe y donde cada uno era eternamente dueño de lo suyo. Si alguno, obligado por la necesidad, vendía su fundo o su campo, debía ser restituido enteramente de él en la época del jubileo;[318] y de este modo se hallaban de tal manera dispuestas las cosas que nadie podía enajenar sus bienes inmuebles.

86. Además, la pobreza no podía ser en ninguna parte tan fácil de sobrellevar como allí, donde la caridad para con el prójimo, esto es, para con el ciudadano, debía ser practicada para tener al rey, su señor, contento. No podían, pues, los ciudadanos hebreos estar bien sino en su patria, y fuera de ella sólo encontraban vergüenza y oprobio.

87. Además, no sólo para retenerlos en el suelo de su patria sino para evitar las guerras civiles suprimiendo objetos de disputas, servía admirablemente lo que hemos dicho, a saber: que ninguno servía a su igual, sino a Dios solo, y que la

caridad y el amor para con el conciudadano se estimaban como piedad soberana, la cual se alimentaba del odio común que los judíos tenían para con las demás naciones y a que éstas correspondían del mismo modo.

88. Además servía esta gran disciplina de obediencia en que eran educados para obligarlos a someterse en un caso dado; de este modo no se permitía a cada uno trabajar a su antojo sino en ciertas épocas y en ciertos años y sólo con un género determinado de animales. Del mismo modo no era lícito sembrar ni segar sino de cierto modo y en cierto tiempo; y en fin, el culto era en absoluto una continua vida de obediencia, sobre lo cual debe verse nuestro capítulo 5 acerca del uso de las ceremonias.[319]

89. Habituados a prácticas enteramente las mismas, esta servidumbre debió parecerles libertad; de donde debe seguirse que nadie debía desear lo que estaba prohibido, sino lo que se hallase mandado, y que no debía servir poco a este objeto que en ciertas épocas del año se entregasen todos al descanso y a la alegría, no por capricho, sino para obedecer completamente a Dios.

90. Tres veces al año eran convidados de Dios.[320] El séptimo día de la semana debían cesar en sus trabajos y entregarse al reposo; y además de esto, se habían señalado otras épocas en las cuales no se concedían sino que se mandaban los convites y la alegría con actos honestos. No entiendo que pueda imaginarse nada más eficaz para dirigir los ánimos de los hombres; pues nada atrae más al ánimo que aquella alegría que nace de la devoción, esto es, de la admiración y del amor.

91. Ni podían tampoco fácilmente dejarse llevar por el disgusto de las cosas gustadas, pues el culto destinado a los días festivos era raro y variado. Venía a añadirse a esto la soberana reverencia al templo, puesto que observaron siempre aquel culto y aquellas cosas singulares que estaban religiosamente obligados a ejecutar, para que les fuese permitido en él la entrada, y por eso aun hoy día no leen sin gran horror aquel crimen de Manasés, que se atrevió nada menos que a levantar un ídolo dentro del mismo templo.[321]

92. No era menor la reverencia del pueblo respecto de aquellas leyes que religiosamente se custodiaban en lo más íntimo del santuario. No eran, por tanto, de temer en estas cuestiones rumores ni prejuicios del pueblo (nadie se atrevía a hacer un juicio sobre las cosas divinas); pero en todas las cosas que regían por autoridad divina, aceptadas como respuestas en el evangelio o establecidas por

Dios mismo, debían los hebreos obedecer sin examen alguno de la razón. Y creo haber expuesto, aunque breve, bastante claramente la constitución fundamental de aquel imperio.

93. Fáltame ya inquirir las causas, mediante las cuales los hebreos han faltado tantas veces a la ley, han sido tantas reducidos a la esclavitud, y en fin, han producido la completa ruina de su imperio. Quizá diga alguno que esto ha sucedido por la contumacia de las gentes. La respuesta es pueril. ¿Por qué, en efecto, esta nación ha sido más rebelde que las otras? ¿Por la naturaleza? La naturaleza no crea naciones, sino individuos, los cuales no se distinguen en naciones diferentes sino por la diversidad de las lenguas de las leyes y de las costumbres adoptadas.

94. De estas dos cosas, es decir, las leyes y las costumbres, deriva para cada nación un carácter particular, una singular condición, y por último preocupaciones singulares. Si quiere concederse que los hebreos fueron más sediciosos que los demás mortales, debe imputarse a vicios de las leyes o de las costumbres recibidas.

95. Y es seguramente cierto que si Dios hubiera querido hacer su imperio más duradero, lo hubiera establecido con otros derechos y otras leyes, instituyendo al mismo tiempo otro sistema para administrarlo. Porque ¿qué otra cosa podemos decir sino que los hebreos tuvieron airado a su Dios, no sólo como dice Jeremías,[322] *desde la fundación de la ciudad, sino desde la institución de las leyes*?

96. Lo mismo atestigua Ezequiel con estas palabras: «Yo he dado a ellos instituciones no buenas y derechos con los cuales no vivirán; yo los he humillado con sus dones cuando ofrecían el fruto de la madre (esto es, el primogénito), para destruirles, y que supieran que yo soy Jehová».[323] Debe notarse, para comprender rectamente estas palabras y la causa de la destrucción del imperio, que la primera intención fue confiar todo el ministerio sagrado a los primogénitos y no a los levitas.[324]

97. Pero después que todos, a excepción de los levitas, adoraron al becerro, fueron rechazados e impurificados los primogénitos y escogidos en su lugar los levitas,[325] cuya mutación, cuanto más y más pienso en ella, me hace recordar las

palabras de Tácito de que «en aquel tiempo no cuidaba Dios tanto de la seguridad del pueblo como de la venganza».[326] No puedo admirarme bastante de que la cólera celeste haya sido tan grande que Dios estableciese las leyes que sólo sirven siempre al honor, la seguridad y la salud de todo el pueblo, con ánimo de vengarse y de castigar al pueblo todo, hasta el punto de que las leyes hayan sido consideradas, no como leyes, esto es, como salvación del pueblo, sino como penas y como suplicios.

98. En efecto, todos los regalos que debían darse a los sacerdotes y a los levitas, lo mismo que el deber de redimir a todos los primogénitos y de pagar un tributo por cabeza, y finalmente, el poder únicamente los levitas acercarse a las cosas sagradas, recordaban continuamente a los demás su reprobación y su impureza.

99. Los levitas, por otra parte, encontraban de continuo motivos para humillarlos. No es dudoso que entre tantos miles se encontrasen algunos teologastros inoportunos, de donde nació en el pueblo el deseo de observar los hechos de los levitas, que sin duda eran también hombres, y de acusar a todos, como se hizo, por los delitos de uno solo. De aquí rumores continuos; además el cansancio de alimentar hombres ociosos y odiados, y que no estaban unidos a ellos por la sangre; especialmente si los víveres estaban caros.

100. ¿Cómo admirarse, cuando los milagros manifiestos habían cesado y vivían en el ocio, y la autoridad no se daba a hombres escogidísimos, de que comenzase a languidecer el ánimo irritado y avaro del pueblo, y sí alejarse de su culto, que aun siendo divino era para él ignominioso y aun sospechoso y aun desear algo nuevo; de que los príncipes, que siempre buscan camino de obtener ellos solos el soberano imperio, concediesen todas las cosas al pueblo, o introdujesen nuevos cultos para atraer a sí a la muchedumbre y apartarla de los pontífices?

101. Si la república se hubiese constituido según la intención primitiva, el derecho y el honor hubiesen sido iguales siempre para todas las tribus, y todas las cosas hubiesen continuado completamente seguras. Porque, ¿quién pretende violar el derecho sagrado de sus consanguíneos?, ¿quién no querría por deber de religión alimentar a sus consanguíneos, a sus padres y a sus hermanos, para que éstos les enseñaran la interpretación de las leyes, y para esperar de ellos finalmente respuestas divinas?

102. Además, todas las tribus hubiesen permanecido más tiempo unidas entre

sí, si para todas hubiese sido igual el derecho de administrar las cosas sagradas; porque nada había que temer si la elección misma de los levitas había tenido otra causa que la venganza y la ira. Pero como ya dijimos, tuvieron airado a su Dios, que para repetir las palabras de Ezequiel los humilló en sus propios presentes, devolviéndoles todo fruto de madre, con ánimo de destruirlos.

103. Confírmanse estas cosas por las historias mismas. Apenas el pueblo comenzó a tener algún descanso en el desierto, muchos, no de la plebe, comenzaron a llevar de mal modo esta elección, y de ello tomaron ocasión para creer que Moisés nada había hecho por mandato divino, sino que había instituido todas las cosas a su capricho, puesto que eligió a su tribu entre todas las tribus y dio eternamente a su hermano el derecho de pontificado, por lo cual van a él clamando en gran tumulto, que todos son igualmente santos, y que debe arrebatársele el derecho que se ha atribuido sobre todos.[327]

104. No pudo apaciguarlos con ninguna razón; pero cumplido un milagro en señal de fe, todos fueron exterminados; de donde nació una nueva y universal sedición de todo el pueblo, que creía que no por juicio de Dios, sino por arte de Moisés, habían sido exterminados. Y no consiguió calmar al pueblo sino después de un gran azote de la peste, tan grande, que todos deseaban la muerte más que la vida. Por esto en aquel tiempo se terminaba la sedición antes de que llegase la concordia.

105. Lo cual atestigua la Escritura,[328] cuando Dios predice a Moisés que después de su muerte sería el pueblo infiel a su divino culto, y le añade: «Conozco las pasiones de ellos y lo que preparan hoy mientras no los conduzca a la tierra que les he parado». Y poco después Moisés dice al pueblo mismo: «Conozco vuestra rebelión y vuestra obstinación. Si mientras yo he vivido entre vosotros fuisteis rebeldes contra Dios, mucho más lo seréis después de mi muerte».[329]

106. Y verdaderamente así sucedió, según sabemos todos. De donde los grandes cambios y las grandes trasformaciones, la licencia en todas las cosas, el lujo y pereza con las cuales comenzó todo a destruirse hasta que rompieron, sometidos varias veces, el derecho divino, y quisieron su rey mortal para que la mansión regia no estuviese en el templo, sino en el palacio, y para que todas las tribus fuesen conciudadanas, no por el derecho divino y el pontificado, sino en consideración a los reyes.[330]

107. Nació de esto materia para nuevas sediciones, de las cuales llegó finalmente la total ruina del imperio. ¿Qué menos pueden conseguir los reyes que el reinar de un modo precario y consentir otro imperio dentro de su imperio? Los primeros que fueron elegidos a este cargo, siendo varones privados, quedaron contentos del grado de dignidad a que ascendían.

108. Pero después, cuando fueron llamados sus hijos por derecho de sucesión, comenzaron a mudar todas las cosas paulatinamente para que en ellos solos residiera todo el imperio, de que carecían en gran parte, puesto que el derecho de dar leyes no dependía de ellos, sino del pontífice, que las custodiaba en el santuario y las interpretaba al pueblo: por eso se hallaban obligados a las leyes, como sus súbditos, sin derecho para derogarlas o para establecer otras nuevas con igual autoridad. Además, porque el derecho de los levitas prohibía a los reyes como a los súbditos, por ser profanos, administrar las cosas sagradas; y finalmente, porque toda la seguridad de su imperio dependía de la voluntad de uno solo a quien se reconocía como profeta, de lo cual se había visto ya algún ejemplo. Véase con cuánta libertad Samuel mandaba en todas las cosas a Saúl, y cuán fácilmente por una sola falta pudo transferir a David el derecho al trono.[331] Con todo esto, no sólo tenían otro imperio dentro del imperio, sino que reinaban precariamente.

109. Para superar estas dificultades pensaron dedicar otros templos a los dioses, para de este modo no consultar cosa alguna con los levitas, y buscaron algunos que profetizasen en nombre de Dios, para respetarlos como tales profetas y oponerlos a los verdaderos.[332]

110. A pesar de intentarlo tantas veces nunca consiguieron el objeto de sus deseos. En efecto, los profetas, preparados a todo, esperaban el tiempo oportuno, o sea la sucesión del imperio, precaria siempre, mientras alienta la memoria del antecesor. Entonces suscitaban fácilmente algún rey, lleno de la autoridad divina y adornado de grandes virtudes destinado a vindicar el derecho divino y a poseer el imperio, o una parte al menos de su derecho.

111. Pero ni aún por este medio pudieron alcanzar nada los profetas, puesto que aun suprimiendo de en medio un tirano, se conservaban, sin embargo, sus causas. No hacían, por lo tanto, otra cosa que comprar un nuevo tirano con mucha sangre de los ciudadanos. No había fin para los desórdenes y las guerras civiles, existiendo siempre las mismas causas para violar el derecho divino;

causas que no pudieron ser quitadas de en medio, sino mediante la absoluta destrucción del imperio.

112. Vemos por lo dicho de qué modo se introdujo la religión en la república de los hebreos y bajo qué aspecto hubiese podido ser eterno su imperio, si la justa cólera de sus legisladores hubiese seguido persistiendo en lo mismo. Pero como no pudo hacerse así, debió perecer. Y hasta ahora sólo he hablado del primer imperio.

113. El segundo apenas fue una sombra de éste, puesto que se hallaban sujetos al derecho de los persas, de quienes eran súbditos, y después que hubieron recobrado la libertad los pontífices usurparon el derecho al principado, con lo cual obtuvieron su imperio absoluto, de donde su deseo señalado en los sacerdotes de conseguir a un tiempo el trono y el pontificado.

114. Por esto no había nada que decir de este segundo imperio. Respecto al primero, en tanto que lo concebimos como permanente, veremos, según las consideraciones que siguen, si puede hoy ser imitado, y si debe imitarse mientras sea posible.

115. Quiero únicamente observar en este lugar, como indicamos[333] antes que consta de las consideraciones que en este capítulo hemos demostrado, que el derecho divino o religioso nace de un pacto, sin el cual no es otra cosa que el derecho natural, y que por eso los hebreos no estaban obligados por la religión a nada respecto de las gentes que no intervinieron en el pacto, sino sólo con los conciudadanos.

---

278 *Vid*. Notas marginales, nota 30.

279 TP 5.

280 Tácito, libro IV, cap. I.

281 Curcio, libro VIII, cap. XIV, fin.

282 Curcio, libro IX, cap. VI.

283 Tácito, *Anales*, cap. X, libro I.

284 Curcio, libro VIII, cap. VIII.

285 *Ibid*., libro VIII, cap. V.

286 *Vid*. cap. 5, § 26 y sigs.

287 *Vid*. cap. 16, §§ 24 y 25.
288 *Vid*. Éx 24, 7.
289 *Vid*. Éx 19, 4-5.
290 *Vid*. cap. 14, § 6 y sigs.
291 *Vid*. Éx 19, 8; 24, 3-7.
292 *Vid*. Éx 19, 16.18 y sigs.
293 *Vid*. Dt 5, 24-27; 18, 15-16.
294 *Vid*. Núm 11, 26 y sig. *Vid*., asimismo, Notas marginales, nota 31.
295 *Vid*. Notas marginales, nota 32.
296 Éx 25-27.
297 Éx 28-29.
298 Núm 3.4.18.
299 Núm 1, 2 y sigs.; 17, 15 y sigs.; 34, 17 y sigs.
300 Núm 1, 2 y sigs.
301 1 Sam 3; 2 Sam 11, 11.
302 *Vid*. Notas marginales, nota 33.
303 Jue 1, 2-3.
304 Jue 19-21.
305 Éx 18, 25 y sigs.; Núm 11, 16 y sigs.
306 Jos 23 y 14.
307 Dt 18, 15.
308 Jue 6 y 3; 1 Sam 3.
309 *Vid*. Dt 21, 5.
310 Dt 31, 6 y sigs.
311 Curcio, libro IV, cap. XIII.
312 *Vid*. § 19 y sigs.
313 *Vid*. §§ 48 y 66.
314 *Vid*. Sal 139, 21-22.
315 1 Sam 26.19.
316 *Vid*. Esd 4, 12.15.19.
317 Tácito, *Historias*, libro II, cap. IV.
318 Lev 25.
319 *Vid*. § 17 y sigs.
320 Dt 16.
321 1 Re 21, 7.
322 Jer 32, 31.
323 Ez 20, 25.

324 *Vid*. Núm 8, 16-17.

325 Dt 10, 8.

326 *Vid*. Tácito, *Historias*, libro I, cap. III.

327 *Vid*. Núm 16.

328 Dt 31, 21.

329 Dt 31, 27.

330 1 Sam 8.

331 1 Sam 13.15 y 16.

332 1 Re 12, 13 y sigs.

333 *Vid*. § 26 y sigs.

CAPÍTULO XVIII

SE DEDUCEN ALGUNOS PRINCIPIOS POLÍTICOS DE LA REPÚBLICA DE LOS HEBREOS Y DE LAS HISTORIAS

1. Aunque el imperio de los hebreos, según lo hemos concebido en el capítulo precedente, pudo haber sido eterno, no puede ya, sin embargo, ser imitado ni hay para que traerlo a consulta. Si aquellos que quieran transferir su derecho a Dios, como hicieron los hebreos, debiesen pactar con él expresamente, se requeriría por ello, no sólo la voluntad de transferir ese derecho, sino también la voluntad de Dios, en quien había de ser depositado.

2. Pero Dios, al contrario, ha revelado por medio de los apóstoles que el pacto de Dios no se escribiría en adelante con tinta ni en tablas de piedra, sino en el corazón, mediante el espíritu divino.[334] Además, esta forma de gobierno quizá pueda ser útil únicamente en un pueblo que viva aislado, sin comercio externo con nadie y que desee encerrarse dentro de sus fronteras, separándose del resto de todo el mundo; mas no para aquellos a quienes es necesario tener relaciones con todos. Por eso semejante forma de gobierno puede solamente emplearse por un pequeño número de naciones.

3. Verdaderamente, aun no siendo imitable en todas sus partes, contiene una multitud de preceptos notabilísimos que merecen ser notados y cuya imitación podrá ser tal vez conveniente. Como ya he advertido, no es mi intento tratar exclusivamente del estado, y dejaré por lo mismo muchas cuestiones, fijándome únicamente en aquellas que pueden servir a mi objeto, a saber: por qué el

gobierno de Dios no se opone a que se elija un soberano en cuyas manos resida el gobierno supremo.

4. Después que los hebreos transfirieron su derecho en Dios, dieron a Moisés el derecho soberano de mandar, y por eso él únicamente tuvo autoridad para establecer y derogar leyes en nombre de Dios, elegir los ministros sagrados, juzgar, enseñar y castigar, y en una palabra, absolutamente todas las atribuciones que son propias del gobierno.

5. Además, aunque los ministros del culto fuesen los intérpretes de la ley, no estaba en sus facultades juzgar a los ciudadanos ni separar a ninguno del pueblo (esto correspondía solamente a los jueces y a los príncipes elegidos por el pueblo).[335]

6. Si además queremos atender a los hechos y a las historias de los hebreos, encontraremos otras muchas cosas dignas de ser notadas. He aquí la I: que no se conoció secta alguna en la religión sino después que los profetas, durante el segundo imperio, tuvieron autoridad para decretar y tratar los negocios del imperio; cuya autoridad, que quisieron hacer eterna, usurparon para sí a los príncipes, pretendiendo ser llamados reyes.

7. La razón de esto es clara; en el primer imperio ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que ningún derecho tenían éstos para dar decretos, sino únicamente respuestas de Dios, pedidas por los príncipes o por los consejos; no podía, por lo tanto, haber en ellos deseo alguno de dictar disposiciones nuevas, sino, al contrario, de conservar y defender las ya recibidas y consagradas. Por ningún otro medio podían conservar su libertad de las asechanzas de los príncipes, sino manteniendo incorruptas las leyes.

8. Pero después que fueron añadiendo al pontificado este derecho de los príncipes a tratar los negocios del gobierno, comenzó a desear cada uno la gloria de su nombre en todas las cosas, determinando todos sus actos por la autoridad pontifical y disponiendo todos los días algo nuevo sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todo, disposiciones que no quisieron hacer menos sagradas ni con menos autoridad que las leyes de Moisés.

9. De esto resultó que la religión fue declinando en superstición miserable, y que se fue corrompiendo la interpretación y el verdadero sentido de las leyes; a

lo cual se fue añadiendo también que mientras los príncipes se abrían camino en un principio para llegar al poder supremo, consentían todas las cosas para atraerse la plebe, aprobando sus hechos mismos, aun los más impíos, y acomodando la Escritura a sus detestables costumbres.

10. Esto lo atestigua Malaquías con muy enérgicas palabras. También él, después de increpar a los sacerdotes de su tiempo llamándolos falsarios del nombre de Dios, comienza a castigarlos de este modo: «Los labios del pontífice guardan la ciencia y la ley debe ser buscada por su boca, porque él es el enviado de Dios. Pero vosotros os apartasteis del camino, hicisteis que la ley fuese escándalo para muchos; corrompisteis el pacto de Leví, dijo el Dios de los ejércitos…».[336] Y continúa acusándolos de este modo porque interpretaban la ley a su capricho y sin consideración ninguna a Dios, sino sólo a las personas.

11. Es cierto que los pontífices nunca pudieron hacer con tanta precaución estas cosas que no fuesen advertidas por los más prudentes, sobre todo cuando creciendo con audacia, pretendieron que no debían observarse otras leyes sino aquellas que estaban escritas; y que respecto a los demás decretos que los engañados fariseos (que, como dice Josefo en su *Antigüedades*,[337] se escogían en su mayor parte de entre la plebe) llamaban tradiciones de sus padres, no había motivo alguno para custodiarlos.

12. Sea como quiera, en manera alguna podemos dudar que la adulación de los pontífices, la corrupción de la religión y de las leyes y el increíble aumento de éstas, dieron grande y frecuente ocasión a discusiones y altercados que nunca pudieron terminarse. Cuando los hombres comienzan a disfrutar en el ardor de la superstición con ayuda de los magistrados, en una y otra parte en manera alguna pueden apaciguarse y necesariamente se dividen en sectas.

13. II: Es digno de observación que los profetas, es decir, varones privados, disponiendo de su libertad de advertir y reprochar, más irritaron que corrigieron a los hombres, los cuales, sin embargo, advertidos o castigados por los reyes se doblegaron con docilidad extrema. Añado que fueron intolerables también muy a menudo por la autoridad que tenían de juzgar si eran impíos o piadosos sus actos, y aun de castigarles si llevaban adelante algún negocio público o privado contra sus opiniones.

14. El rey Asa, que según el testimonio de la Escritura reinaba piadosamente,

arrojó al profeta Ananías a una mazmorra,[338] porque le había increpado y reprendido sobre un pacto hecho con el rey de Aramea; y además de éste se encuentran ejemplos que demuestran que la religión recibía mayor detrimento que incremento de tal libertad; y callo que los profetas reservaron para sí tantos derechos, que por su causa nacieron muchas guerras civiles.

15. III: Es digno, además, de ser notado que mientras el pueblo tuvo el gobierno no hubiese sino una guerra civil, la cual, por otra parte, fue terminada por completo y los vencedores se apiadaron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios restituirlos a su antigua dignidad y poder.[339] Pero después que el pueblo, poco acostumbrado a reyes, cambió en monarquía la primera forma de su gobierno, no llegó a verse el término de las guerras civiles y se empeñaron en combates tan atroces que exceden a todos los conocidos.

16. Sólo en una batalla (lo que casi supera a la fe) fueron degollados 50.000 israelitas por los de Judá,[340] y en otra, por el contrario, los israelitas asesinan muchos judíos (no se dice el número en la Escritura), se apoderan de su mismo rey, destruyen casi los muros de Jerusalén y despojan de todo al mismo templo (porque su ira no se satisfacía de modo alguno), y cargados con el botín de sus hermanos y saciados de sangre, recibidos tributos y dejando al rey en su reino casi devastado, deponen las armas, completamente seguros, no de la fe, sino de la debilidad de los judíos.[341]

17. Pero pocos años más tarde, rehechos los varones de Judá, acometen una batalla nueva, de la cual resultan otra vez vencedores los israelitas, matan 120.000 judíos, llevan consigo sus mujeres y sus hijos hasta en número de 200.000 cautivos, y arrebatan una gran presa,[342] y rendidos más tarde por estos y otros combates que se refieren en varios lugares de las historias, fueron a su vez presa de sus enemigos.

18. Si por otra parte quisiéramos llevar nuestro pensamiento a aquellos tiempos en que gozaban de una paz absoluta, encontraríamos una gran diferencia. A menudo, antes de los reyes, transcurrían cuarenta años,[343] y una vez (lo cual supera a toda afirmación) hasta ochenta sin guerra alguna interna ni externa y en una tranquilidad perfecta.[344]

19. Pero después que los reyes se apoderaron del imperio y se combatía, no

como antes por la paz y la libertad, sino tan sólo por lo gloria, encontramos que todos emprendieron guerras, con la excepción única de Salomón (cuya virtud y sabiduría encontraban más ocasiones de resplandecer en la paz que en la guerra). Añádese además el insaciable deseo de reinar, que hizo sangriento para muchos el camino del trono.

20. Finalmente, durante el gobierno del pueblo permanecieron las leyes incorruptas y fueron observadas constantemente. También antes de los reyes hubo poquísimos profetas que amonestaran al pueblo; después de elegidos los reyes hubo en cambio muchísimos. Sólo Abdías libró a ciento de la muerte, y los escondió para que no fuesen asesinados con los otros.[345] Ni vemos tampoco que el pueblo fuera engañado por algunos falsos profetas sino después que cedió el gobierno a los reyes, cuyos ánimos pretendían agradar constantemente.

21. Añádase que el pueblo, cuyo ánimo, según las circunstancias, es grande o humilde, se corregía fácilmente en las desgracias, se convertía a Dios, restablecía las leyes, y de este modo se libertaba de todo peligro. Los reyes, por el contrario, cuyos espíritus son siempre igualmente orgullosos, y no pueden doblegarse sin ignominia, se unieron tenazmente a sus vicios hasta la destrucción suprema de la ciudad.

22. Por estas consideraciones vemos claramente: I: Cuán peligroso sea para la religión y la república conceder a los ministros del culto derecho para disponer alguna cosa, o para tratar los negocios del gobierno; y por el contrario, que todas las cosas se conservan con mayor firmeza si éstos se mantienen en su terreno y no responden cosa alguna sino aquellas que les sean preguntadas, y entre tanto enseñan y ejercen únicamente aquellas cosas más recibidas y usadas.

23. II: Que es peligroso referir al derecho divino cosas puramente especulativas, y establecer ley a las opiniones que pueden o acostumbren ser objeto de las discusiones de los hombres. Se reina muy violentamente allí donde las opiniones, que son derecho de cada uno y que a nadie pueden cederse, se reputan crímenes; y añado que la ira de la plebe suele reinar donde esto sucede.

24. Pilato, por ejemplo, cedió a las iras de los fariseos y mandó crucificar a Cristo, de quien sabía que era inocente.[346] Los fariseos después, para despojar a los ricos de sus dignidades, comenzaron a promover cuestiones religiosas y a acusar de impiedad a los saduceos. Y con este ejemplo los más detestables

hipócritas, agitados de la misma rabia, que llaman celo por el derecho divino, se encarnizan persiguiendo en todas partes hombres insignes por su probidad y virtud y odiados por eso del pueblo, a saber, detestando públicamente sus opiniones y llevando contra ellos la ira de una ciega muchedumbre.[347]

25. Y como esta escandalosa licencia no puede fácilmente contenerse porque se oculta tras la máscara de la religión, especialmente donde los poderes soberanos han introducido alguna secta, de la cual, sin embargo, no sean jefes; entonces no son tenidos como intérpretes del derecho divino, sino sencillamente como sectarios, esto es, como quienes reconocen a los doctores de la secta por intérpretes del derecho divino mismo; por esto la autoridad de los magistrados en estas cuestiones suele valer muy poco para la plebe; la de los doctores, en cambio, es tan grande que, según ellos entienden, los reyes mejores deben someterse a sus interpretaciones.

26. Para buscar el modo de evitar estos males no puede escogerse nada más cierto que colocar la piedad y la religión por entero en las obras, esto es, solamente en el ejercicio de la caridad y la justicia, dejando lo restante al libre juicio de cada uno. Pero de esto trataremos más adelante.[348]

27. III: Vemos cuán necesario es a la república y a la religión confiar al soberano el derecho de discernir lo que es justo de lo que es injusto. Pero si este derecho de juzgar los actos no pudo concederse a los mismos profetas divinos, sino con gran daño para la iglesia y para el estado, mucho menos habrá de permitirse a aquellos que ni saben predecir las cosas futuras, ni pueden hacer ningún milagro. De éstos hablo con más extensión más adelante.[349]

28. IV: Vemos, finalmente, cuán perjudicial es al pueblo, que no está acostumbrado a vivir bajo los reyes y que tiene ya leyes establecidas, la elección de un monarca; ni el pueblo podrá sostener un imperio ni la regia autoridad podría sufrir leyes y derechos instituidos para el pueblo por su poder con autoridad más pequeña y mucho menos se animará a defenderlas especialmente, porque al instituirlas nada se dice del rey, sino únicamente del pueblo y de los consejos que habían de tener el gobierno; y por eso, defendiendo los antiguos derechos del pueblo, parecería el rey más bien un esclavo que señor verdadero.

29. Por lo mismo el monarca nuevo intentaría establecer con mucho estudio leyes diversas para reformar en su provecho las prácticas del gobierno, y reducir

al pueblo a que no pueda tan fácilmente quitar la dignidad real como darla.

30. Y no puedo dejar de decir en este lugar, que no sería menos peligroso quitar de en medio al monarca, aunque de mil maneras se demuestra que es un tirano. Acostumbrado el pueblo a la autoridad real y contenido sólo por ella, despreciaría y haría objeto de sus burlas otra que no fuese tan alta, y por lo tanto, muerto un rey, sería necesario, como en otro tiempo a los profetas, elegir en su lugar a otro que sería un tirano, no espontáneamente, sino por la necesidad.

31. ¿De qué manera podría ver las manos de los ciudadanos ensangrentadas por el asesinato regio y gloriarse de su parricidio como si fuese alguna cosa bien hecha porque lo cometían sólo para dar al rey nuevo un ejemplo? En justicia si quiere ser rey y no reconocer al pueblo como su juez y su señor, ni reinar de un modo miserable, debe vengar la muerte de su antecesor y sentar por impulso suyo un ejemplo que impida al pueblo cometer otra vez ese crimen.

32. Pero tampoco es justo vengar con la muerte de los ciudadanos la muerte del tirano, si no defiende la misma causa y aprueba sus hechos, y sigue todos los vestigios que aquél dejara. En esto consiste que el pueblo cambie frecuentemente de tirano; pero sin conseguir nunca mudar el gobierno monárquico por otra forma cualquiera.

33. De esto dio un ejemplo fatal el pueblo inglés, que buscó la manera de suprimir a su monarca, bajo apariencias de justicia. Muerto el rey no pudo hacer otra cosa que mudar la forma de gobierno. Pero después de derramada mucha sangre se llegó a saludar con otro nombre a un nuevo monarca (casi toda la cuestión fue sólo de nombre), que de ningún modo pudo mantenerse sino destruyendo hasta lo último una estirpe real, degollando a los amigos o a los sospechosos de amistad con el rey, promoviendo guerras para evitar el ocio de la paz, dispuesto a oposiciones y para que la plebe, ocupada con cosas nuevas, se entretuviese con otras cosas que pensando en la degollación de una familia real.

34. Tarde advirtió el pueblo que nada había hecho por la salud de la patria, sino violar el derecho de un rey legítimo y cambiar las cosas a un estado más triste. Resolvió por todo esto revocar lo que había hecho, y no descansó hasta verlo todo restablecido en su primitivo estado.[350]

35. Quizás objete alguno con el ejemplo del pueblo romano, que la

muchedumbre puede fácilmente librarse de la tiranía.[351] Pero yo entiendo que esto confirma nuestra doctrina. En efecto, aunque el pueblo romano haya podido con más facilidad librarse de tiranos y mudar la forma del gobierno, porque el derecho de elegir el rey y su sucesor correspondía al mismo pueblo, y porque formado éste de hombres criminales y sediciosos no tenía costumbre de obedecer a los reyes (pues de seis que hubo en el principio fueron tres muertos), no hizo, sin embargo, otra cosa que elegir varios tiranos en vez de uno, los cuales le tuvieron miserablemente afligido con guerras exteriores e interiores no acabadas nunca, hasta que al fin volvió el imperio a un monarca, mudando sólo el nombre, como en Inglaterra.

36. Por lo que se refiere a los estados de Holanda, nunca, que sepamos, tuvimos reyes, sino condes, en los cuales jamás estuvo trasladado el derecho al gobierno. Claramente se deduce, viendo los estados de Holanda prepotentes en tiempo del conde de Leicester[352] que de la autoridad dada a los mismos se reservaron siempre la de advertir a esos condes sus deberes y el poder de defender esta autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, y de tomar venganza de ellos sin degenerar en tiranos, y en fin, de moderar de tal modo su poder que no pudiesen ejecutar nada sino concediéndolo y aprobándolo los estados.

37. De cuyas consideraciones se deduce que el derecho supremo de majestad residió siempre en los estados, a quienes quiso usurparlo el último conde. Por tanto es inverosímil que abandonaran aquella autoridad cuando restauraron su imperio primitivo ya casi arruinado. Con estos ejemplos se confirma todo cuanto antes dijimos, es decir, que debe necesariamente conservarse la forma de cada gobierno, y que no puede cambiarse sin riesgo de una total ruina del estado. Y éstas son observaciones de algún valor que quiero hacer notar.

---

334 2 Cor 2, 3.

335 *Vid.* Jos 6, 26; Jue 21, 18; 1 Sam 14, 24.

336 Mal 2, 7-8.

337 Josefo, *Antigüedades*, libro XV, cap. X.

338 *Vid.* 2 Par 16.

339 Jue 20.21.

340 2 Cr 13, 17.

341 2 Cr 25, 21 y sigs.

342 2 Cr 28, 5 y sigs.

343 *Vid*. Jue 3, 11; 5, 31.

344 *Vid*. Jue 3, 30.

345 2 Re 18, 4-13.

346 Mt 27.

347 *Vid*. Josefo, *La guerra de los judíos*, libro II, cap. VIII; *Antigüedades*, libro XV, cap. X.

348 *Vid*. cap. 20 y de éste § 46.

349 *Vid*. cap. 19.

350 Véanse las historias de Carlos I, Cromwell y Carlos II, según se refieren en la *Allgemeine Gescgichte* de Rotteck, t. VII, cap. VI, § 34 y sigs., y t. VIII, cap. III, § 3 y sigs.

351 *Vid*. Tito Livio, libro I, década LX; libro II, *ibid*., 1 y sigs.

352 *Vid*. t. VII, cap. V, § 10 de la obra citada de Rotteck.

CAPÍTULO XIX

SE HACE VER QUE EL DERECHO ACERCA DE LAS COSAS SAGRADAS RESIDE POR COMPLETO EN EL SOBERANO, Y QUE EL CULTO EXTERNO DE LA RELIGIÓN DEBE ACOMODARSE A LA PAZ DEL ESTADO SI QUEREMOS OBEDECER A DIOS RECTAMENTE

1. Cuando he dicho antes[353] que aquellos que ejercen el gobierno tienen únicamente derecho sobre todas las cosas y en su voluntad consiste el derecho de todos, no quise referirme solamente al derecho civil, sino también al derecho sagrado, pues deben ser además intérpretes y guardadores de éste. Y quiero hacer observar expresamente sobre esto y tratar de ello en este capítulo, porque hay muchos que niegan que el derecho acerca de las cosas sagradas corresponda a los soberanos y no quieren reconocerlos como intérpretes del derecho divino.

2. Por donde se atribuyen derecho para acusarlos y juzgarlos y aun para excomulgarlos de una iglesia (como en otro tiempo hizo Ambrosio con el César Teodosio). En este capítulo veremos cómo de este modo dividen el gobierno y hasta se abren camino para llegar a él.[354] Pero antes quiero hacer ver que la religión recibe fuerza de derecho sólo para la voluntad de aquellos que tienen el derecho de mandar; y que Dios no establece ningún reino singular entre los hombres sino mediante aquellos que están al frente del estado; y además, que el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes

soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos.

3. Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto externo de la religión, no de la piedad misma y del culto interno, o sean los medios con los cuales se dispone interiormente el espíritu a adorar a Dios en la interioridad de la conciencia. El culto interno de Dios y la piedad misma son un derecho de cada uno (según demostramos al final del capítulo 7)[355] que no pueda depositarse en otro.

4. Pienso que consta bastante claro en el capítulo 14 lo que ahora entiendo por reino de Dios.[356] En él hicimos ver que cumple la ley de Dios aquel que practica la caridad y la justicia según su mandato. De aquí se sigue que está el *reino de Dios* donde la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de mandato.

5. Y en esto no reconozco diferencia alguna, ya enseñe Dios el verdadero culto de la justicia y de la caridad por la luz natural, ya lo ordene por la revelación; nada importa de qué modo haya sido revelado; únicamente que obtenga carácter de derecho y sea ley suprema para los hombres.

6. Si pues demuestro que la justicia y la caridad no pueden revestir fuerza de derecho y de ley sino por el derecho del imperio, deduciré de ello fácilmente (puesto que el derecho del imperio sólo corresponde a los poderes soberanos) que la religión recibe únicamente fuerza de derecho por la voluntad de aquellos que tienen el derecho de mandar, y que Dios no funda reino singular alguno entre los hombres sino por medio de aquellos que tienen en sus manos el gobierno.

7. Que el culto de la caridad y la justicia no recibe fuerza de ley sino por el derecho del estado, resulta de los antecedentes. Demostramos, en efecto,[357] que en el estado natural el derecho no consiste más en la razón que en el apetito, sino que tanto aquellos que viven según la ley de su apetito, como los que se conducen según los consejos de su razón, tienen un derecho igual a todas las cosas que pueden.

8. Por este motivo no podemos concebir pecado en el estado natural, ni a Dios, como un juez, castigando a los hombres por sus faltas, sino que todas las cosas suceden según las leyes universales de la naturaleza; y, para hablar como

Salomón, en el mismo caso se encuentra el justo que el injusto, el puro que el impuro,[358] sin que haya lugar alguno para la caridad y la justicia; pero para que las enseñanzas de la verdadera razón, esto es (como ya demostramos en el capítulo 4 acerca de la ley divina), los mismos preceptos divinos tuviesen fuerza de ley, sería necesario que cada uno cediese su derecho natural, y que todos lo traspasaran a todos, a algunos si no, y hasta a uno solo,[359] y entonces comenzaría a esclarecer para nosotros lo que sea justicia e injusticia, equidad e iniquidad.

9. La justicia, pues, y en absoluto todas las enseñanzas de la verdadera razón, y por consiguiente la caridad para con el prójimo, reciben fuerza de ley y de mandato por el solo derecho del estado; esto es (por la razón que en aquel mismo capítulo demostramos),[360] de la voluntad única de aquellos que tienen el derecho de mandar; y como (según he demostrado también) el reino de Dios consiste[361] en el derecho, la justicia y la caridad, o sea, la religión verdadera, se deduce, como queríamos, que Dios no tiene reino alguno entre los hombres, sino por aquellos que disponen del gobierno; y esto sucede, repito, ya se conciba la religión por la luz natural, ya como revelada proféticamente.

10. La demostración es universal, puesto que la religión es la misma e igualmente revelada por Dios, sea este, sea aquel el modo con que se supone fue conocida de los hombres; y por esto, para que la religión revelada tuviese fuerza de ley entre los hebreos, fue necesario que cada uno cediese una parte de su derecho natural, y que se obligasen por común consentimiento a obedecer tan sólo aquellas leyes que les fuesen reveladas proféticamente por Dios, del mismo modo que demostramos sucede en el gobierno democrático,[362] donde todos deliberan por universal acuerdo vivir únicamente según los dictámenes de la razón.

11. Y aunque los hebreos transmitieron su derecho a Dios, más bien pudieron hacer esto con el pensamiento que con las obras. En realidad (como antes vimos) conservaron absolutamente todo el derecho de gobierno[363] hasta que lo depositaron en Moisés, que fue de este modo rey absoluto, y por cuya mediación tan sólo dirigía Dios a los hebreos.

12. Pienso que por esta causa (se sabe que la religión sólo recibe fuerza de ley por el derecho del estado) no pudo Moisés castigar con ningún suplicio a aquellos que antes del pacto, y por consiguiente, cuando eran dueños de su

derecho natural violaron el sábado;[364] así como después del pacto,[365] lo hizo cuando cada uno había cedido su derecho natural y el sábado había recibido fuerza de ley por el derecho del imperio.

13. Por esta misma causa, destruido el imperio de los hebreos, dejó la religión revelada de tener fuerza de ley; y no podemos dudar que tan pronto como los hebreos traspasaron su derecho al rey de Babilonia, concluyó para ellos el reino de Dios y el derecho divino.

14. Por este hecho el pacto en que se obligaban a obedecer todas las cosas que Dios hablase, y que era el fundamento mismo del reino de Dios, quedó roto por completo y no pudieron serle fieles más tiempo, puesto que en aquella época no dependían de su derecho (como cuando estaban en el desierto o en la patria), sino que eran súbditos del rey de Babilonia, a quien debían obediencia en todas las cosas, según demostramos;[366] Jeremías lo advierte expresamente a los hebreos «Velad por la paz de la ciudad a que os he conducido cautivos, puesto que salvación de ella será salvación para vosotros».[367]

15. Pero no podían cuidarse de la tranquilidad de la población como ministros del imperio (puesto que eran cautivos), sino como siervos, es decir, evitando toda sedición, prestando obediencia en todas las cosas y observando la ley y los derechos del imperio, aun cuando eran muy diversas de aquellas a que en su patria estaban acostumbrados.

16. De estos hechos se concluye, con entera evidencia, que la religión entre los hebreos recibía fuerza de derecho únicamente por la voluntad del gobierno, y que, destruido el estado, no podía mantenerse como propia de una nación sola, sino como enseñanza universal de la razón. Digo *de la razón*, puesto que la religión católica no se había manifestado aún por la revelación.[368]

17. Deducimos, pues, en absoluto que la religión, sea revelada proféticamente, sea concebida por la luz natural, recibe fuerza de mandato, únicamente por la voluntad de aquellos que tienen derecho a mandar, y que Dios no puede tener ningún reino singular entre los hombres, sino mediante los que poseen el poder soberano.

18. Dedúcese también esto, y se comprende con mayor claridad, de lo dicho en

el capítulo 4. En él demostramos que los decretos de Dios suponen una verdad eterna y una necesidad absoluta, y que no puede comprenderse a Dios como príncipe o legislador dando leyes a los hombres.[369]

19. Por esto las enseñanzas divinas reveladas por la luz natural o de un modo profético no reciben inmediatamente de Dios fuerza de ley, sino necesariamente de aquellos o con mediación de aquellos que tienen el derecho de mandar y de disponer; por esto, sólo por su mediación, podemos concebir que Dios reina entre los hombres y dirige las cosas humanas, según la equidad y la justicia, como la misma experiencia demuestra.

20. No encontramos vestigio alguno de la justicia divina, sino allí donde reinan los justos; en otras partes (para repetir las palabras de Salomón) vemos la misma suerte para el justo que para el injusto, para el puro que para el impuro;[370] por lo cual, algunos que entendían que Dios reina inmediatamente sobre los hombres y dirige toda la naturaleza a su objeto llegaron a dudar de la providencia divina.

21. Como consta por la experiencia y por la razón que el derecho divino depende únicamente de la voluntad de los sumos poderes, se deduce que éstos son, por lo mismo, sus intérpretes; de qué manera, lo veremos más adelante. Ya es tiempo de que demostremos que el culto exterior de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse en todo a la paz y a la conservación de la república. Demostrado esto, entenderemos fácilmente bajo qué aspecto los poderes soberanos son los intérpretes de la piedad y de la religión.

22. Es cierto que la piedad por la patria es el grado más alto de piedad que puede alcanzarse. Destruido el imperio nada puede quedar de bueno, sino que todas las cosas amenazan ruina y sólo la ira y la impiedad reinan en un miedo universal. De esto resulta que nada piadoso puede hacerse con el prójimo que no sea impío, si de ello resulta daño para la república; y por el contrario, que nada impío puede hacerse con el que no sea hijo de la piedad, si se hizo por la conservación del estado.

23. Por ejemplo, es piadoso dar mi capa a aquel que pelea conmigo y quiere arrebatarme mi túnica;[371] pero como esto resulta pernicioso a la conservación de la república, lo verdaderamente piadoso es citarlo a juicio aunque deba ser castigado con la muerte. Por esta causa se celebra a Manlio Torcuato, en quien

valió más la idea de la conservación del pueblo que la piedad para con su hijo.[372]

24. De estos principios se deduce que el *salus populi* es la ley suprema a que deben acomodarse todas las cosas, tanto las humanas como las divinas. Pero como es oficio del poder soberano únicamente determinar aquello que es necesario a la salud de todo el pueblo y a la seguridad del imperio, y mandar aquello que sea necesario, se deduce que es también oficio único de un poder soberano determinar de qué modo cada uno debe practicar la piedad con el prójimo, esto es, de qué modo debe cada uno obedecer a Dios.

25. Entendemos con esto claramente bajo qué aspecto los poderes soberanos son intérpretes de la religión, puesto que nadie puede obedecer a Dios rectamente si no acomoda a la utilidad pública el culto y la piedad a que está obligado, y por consiguiente si no obedece todos los decretos del soberano.

26. Puesto que estamos todos obligados (sin excepción alguna) a practicar la piedad por mandato de Dios, y a no hacer daño a nadie, se sigue de ello que a nadie es lícito socorrer a uno con daño de otro, y mucho menos de toda la república; por lo cual nadie puede practicar la piedad para con el prójimo, según las órdenes de Dios, si no acomoda su piedad y su religión a la utilidad pública.

27. Pues nadie puede saber qué sea útil a la república sino por los decretos de los gobiernos, a quienes corresponde tratar los negocios públicos. Luego nadie podría practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios si no se sujetase a todos los decretos del soberano.

28. La práctica confirma estas consideraciones. Aquel, ya sea ciudadano, ya extranjero, ya sea un particular, ya tenga autoridad alguna sobre los otros, a quien el soberano ha juzgado reo de muerte o enemigo, no podrá contar lícitamente con el auxilio de los súbditos. Así, aunque se había dicho a los hebreos que cada uno amara al prójimo como a sí mismo,[373] estaban, sin embargo, obligados a entregar al juez a aquel que había cometido algún delito contra las leyes,[374] y aun a matarlo, si estaba juzgado como reo de muerte.[375]

29. Además, para que los hebreos pudiesen conservar la libertad conquistada y retener con imperio absoluto las tierras que ocupaban, fue necesario, como en el capítulo 17 demostramos,[376] que acomodaran la religión al carácter particular de

su gobierno y se separasen de las demás naciones, por eso se les dijo: «Ama a tu prójimo y ten odio a tu enemigo».[377]

30. Después que perdieron el imperio y fueron llevados cautivos a Babilonia, los animó Jeremías a cuidar de la seguridad de aquella ciudad a que habían sido conducidos;[378] y Cristo, cuando adivinó su dispersión por todo el orbe,[379] les enseñó a practicar de un modo absoluto la virtud; pasajes todos que demuestran evidentemente que la religión siempre ha debido acomodarse a la utilidad del estado.

31. Si alguno preguntase con qué derecho los discípulos de Cristo, que eran unos particulares, pudieron predicar la religión, diría que lo hicieron con el derecho de la potestad recibida del Cristo contra los espíritus impuros.[380]

32. Además, al final del capítulo 16 he enseñado expresamente que es un deber para todos guardar fidelidad aun al tirano, excepto para aquel a quien Dios promete por una singular revelación su especial auxilio contra ese mismo tirano.[381] Por esto nadie, a no haber recibido el poder de hacer milagros, debe escudarse con este ejemplo, lo cual es aun más evidente, puesto que el Cristo dijo a sus discípulos no temiesen a aquellos que *matan los cuerpos*.[382]

33. Si estas palabras se hubiesen dicho a todos los hombres, en vano se establecerían gobiernos, y aquel dicho de Salomón: «Hijo mío, teme a Dios y al rey»,[383] sería una frase impía muy distante de la verdad. Por eso debe reconocerse necesariamente que aquella autoridad que Cristo dio a sus discípulos fue dada a éstos singularmente, y no para que todos se aprovechasen del ejemplo.

34. De las demás razones de nuestros adversarios para separar el derecho sagrado del derecho civil y probar que el uno pertenece al soberano y el otro a la iglesia universal, nada digo; son demasiado frívolas para que merezcan ser refutadas.

35. No quiero pasar en silencio que ellos mismos se engañan miserablemente cuando intentan confirmar esta opinión sediciosa (pido perdón por la dureza de la palabra) con el ejemplo del sumo pontífice de los hebreos, que en otro tiempo tuvo el derecho de administrar las cosas sagradas; como si los pontífices no

hubiesen recibido aquel derecho de Moisés (que como ya hemos demostrado[384] se reservó la autoridad soberana), por cuya voluntad podían verse privados de él.

36. El mismo no eligió sólo a Aarón, sino también a su hijo Eleazar y a su nieto Fineas, y les dio la autoridad de administrar el pontificado que después retuvieron los pontífices, pareciendo nada menos que sustitutos de Moisés, es decir, del soberano. Como ya dijimos,[385] Moisés no eligió ningún sucesor del imperio, sino que distribuyó de tal modo todos los oficios, que sus sucesores parecieron sus vicarios, que administraban el imperio de un rey ausente, pero no muerto.

37. En el segundo imperio poseyeron los pontífices este derecho en absoluto, después que unieron al pontificado el derecho de príncipes. Por esto el derecho pontifical estuvo siempre bajo la dependencia del poder soberano, y los pontífices sólo pudieron alcanzarlo con el principado.

38. Y añado que el derecho respecto a las cosas sagradas fue absoluto en los reyes (como resultará más adelante, al final de este capítulo),[386] exceptuando únicamente que no les era lícito poner mano en las ceremonias del templo en razón a que todos cuantos no traían su genealogía de Aarón eran considerados profanos, lo cual verdaderamente no sucede en el gobierno cristiano.

39. No podemos dudar, por lo tanto, que las cosas sagradas (cuya administración requiere costumbres singulares, no familia, por lo cual no se excluyen de ella como profanos los que tienen el imperio) son hoy día de derecho de los poderes soberanos, y nadie puede recibir sino de la voluntad o del consentimiento del gobierno el derecho y la potestad de administrarlas, de elegir sus ministros, de establecer los fundamentos de la iglesia y de su doctrina, de juzgar de las costumbres y de la piedad de las acciones, de excomulgar o recibir a alguno en la iglesia, y finalmente, de proveer a las necesidades de los pobres.

40. Estas cosas no sólo se demuestran como verdaderas (como ya hemos hecho), sino como necesarias tanto a la religión misma, como a la conservación del estado. Todos saben cuánto vale el derecho y la autoridad en las cosas sagradas para el pueblo y cuán respetuosamente recoge cada uno las palabras de aquel que las tiene; de este modo es lícito afirmar que reina sobre todo en los ánimos aquel a quien esta autoridad corresponde.

41. Si alguno quisiera quitar este derecho a los sumos poderes hallaría la manera de dividir el imperio; de lo cual deben necesariamente originarse, como en otro tiempo entre los reyes y los pontífices de los hebreos, discordias y querellas que nunca pudieron darse por terminadas. Añado que aquel que intenta arrebatar esta autoridad se procura, como ya dijimos, un camino para llegar al imperio.[387]

42. Porque ¿qué podrán mandar los soberanos si se les niega este derecho? Nada, sin duda, ni de guerra ni de paz ni de ningún otro negocio, si está obligado a esperar la opinión de otro que le enseñe si aquello que juzga útil es piadoso o es impío; sino que, al contrario, todas las cosas dependerán más bien de la voluntad de aquel que posea el derecho de juzgar y de decretar lo que es piadoso y lo que es impío, lo que es fasto y lo que es nefasto.

43. De esto han visto todos los siglos ejemplos, y entre ellos citaré uno solo que ocupe el lugar de todos. El romano pontífice a quien fue concedido este derecho absoluto comenzó poco a poco a tener bajo su potestad a todos los reyes, hasta que él llegó un día al soberano imperio; y aunque como después los monarcas, y especialmente los césares de Alemania intentaran disminuir un tanto su autoridad, nada consiguieron, sino, al contrario, aumentarla por eso mismo en muchos grados.

44. Verdaderamente los eclesiásticos pudieron hacer sólo con su pluma esto que ningún monarca había conseguido con el hierro ni con el fuego; por esto puede conocerse fácilmente la fuerza y la potencia de ese derecho divino, y especialmente cuán necesario es a los poderes soberanos reservar esta autoridad para sí.

45. Si además queremos considerar los principios que en el capítulo anterior notamos, veremos que esta medida conduce a no escaso incremento de la religión y de la piedad. Hemos visto antes[388] que los profetas mismos, aunque adornados de una virtud divina, más irritaron que corrigieron a los hombres, que, sin embargo, se doblegaban fácilmente a las advertencias y a los castigos de los reyes, sin duda porque los profetas eran simples particulares, aun con aquella libertad de amonestar, increpar y corregir a los hombres. Además cuando este derecho no competía absolutamente a los soberanos, hemos visto a los reyes separarse sólo por esto de la religión y con ellos a casi todo el pueblo, lo cual consta haber sucedido también frecuentemente por la misma causa en los

gobiernos cristianos.

46. Pero si alguno me preguntase, ¿quién vengará con derecho bastante a la piedad, si quieren ser impíos aquellos que tienen el imperio?, ¿deberán ser entonces tenidos por intérpretes de esa misma piedad? A esto respondo: si los eclesiásticos (que también son hombres y particulares a quienes preocupa el cuidado de sus negocios) o las demás personas a quien se dejase el derecho respecto a las cosas sagradas quisiesen ser impías, ¿deberían ser consideradas entonces como intérpretes de esa fe?

47. Seguramente que si aquellos que tienen el imperio quieren andar a su capricho, ya tengan derecho sobre las cosas sagradas, ya dejen de tenerlo, todas las cosas, tanto profanas como sagradas, caminarán a su ruina; y mucho más a prisa si algunos en particular quieren sediciosamente reivindicar el derecho divino.

48. Por esto nada absolutamente se consigue negando a los soberanos semejante derecho, sino al contrario, se aumenta el mal; esto mismo hace que necesariamente (como sucedió a los reyes hebreos a quienes no se concedió este derecho en absoluto) sean impíos, y por consiguiente que el daño y el mal del estado se convierta, de inseguro y probable, en necesario y cierto.

49. Así, pues, ya consideremos la verdad de las cosas, ya la seguridad del imperio, ya por último el aumento de la piedad, estamos obligados a establecer que el derecho divino, o sea, el derecho referente a las cosas sagradas, depende en absoluto de la voluntad de los soberanos y que ellos son sus intérpretes y sus jueces; de cuyas conclusiones se deduce que son ministros de la palabra de Dios aquellos que enseñan al pueblo la piedad, bajo las órdenes de la autoridad suprema, y después que ha sido acomodada por su voluntad a la utilidad pública.

50. Fáltame indicar por qué en los estados cristianos ha sido siempre disputado este derecho del gobierno, cuando, sin embargo entre los hebreos, nunca, que yo sepa, llegó a ponerse en duda. Seguramente podría considerarse como un fenómeno que siempre haya habido cuestión sobre cosa tan manifiesta y necesaria, y que nunca haya sido admitido sin controversia este derecho del poder soberano, y aun añado, sin gran peligro de sediciones y con perjuicio de la religión.

51. Si no pudiésemos asignar una causa cierta a este hecho, me persuadiría fácilmente de que todas las cosas que he demostrado en este capítulo no son sino cosas teóricas, de ese género de especulaciones que nunca pueden llevarse a la vida. Pero se manifiesta por completo la causa de estas cosas llamando a consideración los orígenes mismos de la religión cristiana.

52. No enseñaron primeramente los reyes la religión cristiana, sino varones particulares que, contra la voluntad de aquellos que poseían el imperio y de quienes eran súbditos, se acostumbraron a predicar en iglesias particulares, a instituir oficios sagrados, a administrar y a ordenar y decretar ellos solos todas las cosas, sin cuidarse para nada de los gobiernos.

53. Cuando, pasados ya muchos años, comenzó esta religión a introducirse en el gobierno, debieron los eclesiásticos enseñarla a los mismos emperadores tal y como ellos la habían formado, con lo cual pudieron obtener fácilmente que se los reconociese como sus doctores y sus intérpretes, y además como pastores de la iglesia y casi como vicarios de Dios; y para que después no pudiesen los reyes cristianos reservar esta autoridad para sí, previnieron admirablemente los eclesiásticos que se prohibiese el matrimonio a los ministros de la iglesia y al soberano intérprete de la religión.

54. A todo lo cual debe añadirse que aumentaron la religión con tan gran número de dogmas y de tal modo la confundieron con la filosofía, que su intérprete soberano debía ser un gran filósofo y un gran teólogo ocupado en mil especulaciones inútiles, a que sólo pueden dedicarse los particulares disponiendo de numerosos ocios.

55. De un modo muy distinto sucedieron las cosas entre los hebreos. Habiendo comenzado al mismo tiempo la iglesia y el imperio, Moisés, que tenía la autoridad suprema, enseñó la religión al pueblo, ordenó las ceremonias sagradas y escogió sus ministros. Resulta, por tanto, al contrario de lo ya dicho, que la autoridad real fue extraordinariamente grande en el pueblo, y que el derecho sobre las cosas sagradas residió casi siempre en los reyes.

56. Aun cuando después de la muerte de Moisés nadie poseyese en el imperio un poder absoluto, continuó, sin embargo, en el príncipe (como ya demostramos)[389] el derecho de decretar, tanto sobre las cosas sagradas como respecto a las demás cosas; además, el pueblo no se encontraba más obligado

para instruirse en la religión y en la piedad a acudir al pontífice que al juez supremo.[390]

57. Aunque los reyes no tuviesen un derecho igual al de Moisés, dependía, sin embargo, de su voluntad casi todo el orden del ministerio sagrado y la elección de los ministros. David, en efecto, trazó toda la fábrica del templo.[391] Además eligió de entre todos los levitas 24.000 para el canto de los salmos y 6.000 entre los cuales habían de elegirse los jueces y los pretores; 4.000 además para las puertas y otros 4.000, finalmente, para tocar los órganos.[392]

58. Además los dividió en cohortes (cuyos jefes eligió) para que cada uno administrase algún tiempo las cosas sagradas. También dividió a los sacerdotes en otras tantas cohortes.

59. Pero para no verme obligado a referir singularmente estas cosas, remito al lector a 2 Par 8, 13, donde se dice que el culto de Dios fue organizado en el templo por mandato de Salomón, de igual manera a como Moisés lo había establecido; y en el versículo 14: «E hizo estar como juicio de David, su padre, reparticiones de los sacerdotes sobre su servicio». Finalmente, en el versículo 15 atestigua el historiador que «no apartaron de encomendança del rey sobre los sacerdotes y los levitas a toda cosa y a los tesoros». De todas cuyas consideraciones y de otras historias de los reyes se deduce evidentemente que todo el ministerio sagrado y el ejercicio de la religión depende únicamente del mandato de los soberanos.

60. Cuando he dicho antes[393] que esos reyes no tuvieron, como Moisés, derecho para elegir el sumo pontífice, consultar inmediatamente a Dios y castigar a los profetas que les predican su destino en vida, no dije otra cosa sino que los profetas, con arreglo a la autoridad que habían recibido podían elegir un nuevo rey y perdonar el parricidio, pero no que les fuese permitido llamar a juicio a un rey que obrase contra las leyes y proceder contra él en derecho.[394]

61. Por lo tanto, si no hubiesen existido profetas que mediante una revelación singular podían perdonar en absoluto el parricidio, los reyes hubieran tenido un derecho absoluto sobre todas las cosas, tanto sagradas como civiles.

62. Gracias a esto, los poderes supremos de nuestros días, que ni tienen profetas

ni están obligados por el derecho a reconocerlos (porque, en efecto, no están sujetos a las leyes de los hebreos), poseen absolutamente y conservarán siempre este derecho, aun cuando no sean célibes, cuidando únicamente de que no se aumenten en gran número los dogmas de la religión y no llegue ésta a confundirse con las ciencias.

---

353 *Vid*. cap. 16, § 24 y sigs.; cap. 17, § 5 y sigs. y cap. 18, § 27.

354 *Vid*. § 41.

355 *Vid*. § 90 y sigs.

356 *Vid*. especialmente §§ 23-33.

357 *Vid*. cap. 16, 6-8.

358 *Vid*. *Salomon Kohelet* 9, 2.

359 *Vid*. cap. 4, § 2 y sigs.

360 *Ibid*., § 3.

361 *Ibid*., § 4.

362 *Vid*. cap. 16, § 25 y sigs.

363 *Vid*. cap. 17, § 26 y sigs.

364 Éx 16, 27 y sigs.

365 Núm 15, 36.

366 *Vid*. cap. 16, § 65.

367 Jer 29, 7.

368 Entiéndase el sentido universal que da Spinoza a la palabra católica en representación cristiana. Renueva en estas frases la enseñanza contenida en el texto de san Agustín, que dice: «Res ipsa quae nunc religio christiana numcupatae erat apud antiquos; nec defuit ab initio generis humani, quosque Christus veniret in carnem unde vera religio quoe iam erat coepit apellari christiana» (*Retractaciones*, 1-13).

Y conviene tener presente tanto la una como la otra para evitar que se entienda que Spinoza llegó a inclinarse a determinadas iglesias o comuniones religiosas, respecto a las cuales emite juicios desfavorables en muchas de sus cartas. *(N. del T.)*

369 *Vid*. cap. 4, § 37.

370 *Vid*. *Salomon Kohelet*, 9, 2.

371 *Vid*. Mt 5, 40; Lc 6, 29.

372 Tito Livio, libro VIII, cap. VII.

373 Lev 19, 17-18.

374 Lev 5, 1; Dt 13, 8-9.

375 Dt 37, 7.

376 *Vid*. § 26 y sigs.

377 *Vid*. Mt 5, 43.

378 *Vid*. Jer 29, 7.

379 Lc 21, 24.

380 Mt 10, 1.

381 *Vid*. § 64.

382 Mt 10, 28.

383 Prv 24, 21.

384 *Vid*. cap. 17, § 37 y sigs.

385 *Vid*. cap. 17, § 41.

386 *Vid*. § 56 y sigs.

387 *Vid*. antes § 2.

388 *Vid*. cap. 18, § 13 y sigs.

389 *Vid*. antes § 38, y cap. 17, § 31 y sigs.

390 Dt 17, 9.11.

391 *Vid*. 1 Par 28, 11-12.

392 *Vid*. 1 Par 23, 4-5.

393 *Vid*. cap. 17, § 46 y sigs.

394 *Vid*. Notas marginales, nota 34.

CAPÍTULO XX

SE HACE VER QUE EN UN ESTADO LIBRE ES LÍCITO A CADA UNO, NO SÓLO PENSAR LO QUE QUIERA, SINO DECIR AQUELLO QUE PIENSA

1. Si fuese igualmente fácil mandar a los espíritus que a las lenguas, cada poder reinaría en absoluto y ningún imperio llegaría a ser violento. En efecto, cada uno viviría según el carácter de sus soberanos, y juzgaría por la sola voluntad de éstos lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

2. Pero como ya hicimos notar en los comienzos del capítulo 17,[395] no puede hacerse que el ánimo de una persona sea en absoluto derecho para las restantes, porque nadie puede transferir a otro su facultad de raciocinar libremente y de juzgar de todas las cosas, y mucho menos ser obligado a ello.

3. Nace de esto que se considere violento aquel imperio que se extiende a los espíritus y que se entienda que la majestad suprema hace una injuria a los súbditos, y parece usurparles su derecho, cuando quiere prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las opiniones mediante las cuales debe mover el espíritu en sus devociones hacia Dios. Son éstas, cosas que pertenecen al derecho de cada uno y que nadie puede ceder aunque quiera.

4. Confieso que puede preocuparse el juicio de muchas y muy increíbles

maneras, y que de este modo, aun no estando directamente bajo el imperio de otro, dependen, sin embargo, de tal manera de sus palabras, que con justicia puede decirse es una cosa suya. Verdaderamente, sea cualquiera el arte que pueda en esto ponerse, nunca se llega a que los hombres no disientan y no abunden en su sentido, siendo tan distintas las opiniones como los gustos.

5. Moisés, que no con engaño, sino por virtud divina, había preocupado grandemente el ánimo de su pueblo, hasta el punto de creérsele divino, y de suponerse que todo lo hacía y decía por inspiración divina, no pudo, sin embargo, escapar a los rumores y a las interpretaciones torcidas de sus actos; mucho menos los demás monarcas. Y si pudiese concebirse este poder absoluto de algún modo, sería únicamente en un gobierno monárquico, nunca en uno democrático, en que todos o la mayor parte del pueblo gobiernan colectivamente; entiendo que la razón de este hecho es evidente para todos.

6. Cualquiera que sea, pues, el derecho que los soberanos tienen sobre todas las cosas, y a que se les crea intérpretes del derecho y de la religión, nunca, sin embargo, han podido hacer que los hombres no juzguen de las cosas con su propio ingenio y que no sean por ellos aceptadas de este o del otro modo. Es verdad que pueden con perfecto derecho considerar como enemigos a todos aquellos que no convienen absolutamente con sus doctrinas; pero no discutimos aquí los derechos del gobierno, sino solamente aquello que es útil.

7. Concedo, en efecto, que los poderes soberanos pueden reinar violentamente, y por causas pequeñas conducir a los ciudadanos a la muerte; pero todos negarán que esto deba hacerse aceptando los sanos consejos de la razón. Añado que no pudiendo hacerse tales cosas sin gran peligro de todo el imperio, podemos negar lógicamente que tengan los soberanos poder absoluto para estas y otras cosas semejantes, y por consecuencia un derecho absoluto; puesto que hemos demostrado que el derecho de los poderes supremos puede determinarse por su poder.[396]

8. Si, pues, nadie puede ceder su libertad de juzgar y de pensar lo que quiera y cada uno con arreglo al derecho supremo de la naturaleza es dueño de sus pensamientos, nunca puede intentarse tal cosa por el estado sino con recelo de un desgraciado éxito; que los hombres, aunque pensando de modos diversos y contrarios, no hablan, sin embargo, sino con arreglo a lo prescrito por los sumos poderes, pues ni los hombres más doctos, prescindiendo de la plebe, saben callar.

9. Es vicio común a todos los hombres confiar a sus semejantes aquellas opiniones que deben tener reservadas. Será, pues, un gobierno violentísimo aquel en que se niegue a cada uno la libertad de decir y de enseñar lo que se piensa, y será, por el contrario, un gobierno templado aquel en que se conceda esta libertad a cada uno.

10. En realidad no podemos negar de manera alguna que el gobierno puede ser tan perjudicado por las palabras como por los hechos; y por eso, si es tan imposible quitar esa libertad a los súbditos, sería, por el contrario, muy peligroso concederla totalmente; por lo cual nos corresponde determinar ahora hasta qué límite puede y debe concederse esta libertad a cada uno sin daño para la paz de la república ni para el derecho de los poderes soberanos: lo que ha sido, como advertí en el principio del capítulo 16,[397] mi principal objeto.

11. De los fundamentos del estado, a que nos hemos referido antes,[398] se deduce evidentemente que su fin último no es dominar a los hombres ni acallarlos por el miedo o sujetarlos al derecho de otro, sino por el contrario, libertar del miedo a cada uno para que, en tanto que sea posible, viva con seguridad, esto es, para que conserve el derecho natural que tiene a la existencia, sin daño propio ni ajeno.

12. Repito que no es el fin del estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del estado es, pues, verdaderamente la libertad.

13. Hemos visto que para la formación del estado es necesaria una condición, a saber: que la potestad de disponer sobre todas las cosas pertenezca a todos, a algunos o a uno solo.[399] Pero como el libre juicio de los hombres es muy vario y cada uno piensa saber todas las cosas él solo, no puede conseguirse que todos piensen de la misma manera o hablen por una sola boca; no podrían vivir pacíficamente si cada uno no cediese su derecho a obrar, según la dirección de su pensamiento.

14. Cada uno, pues, cede su derecho de obrar con arreglo a la voluntad propia, pero no el de juzgar y razonar; por esto ninguno, salvo el derecho de los poderes soberanos, puede obrar contra sus decretos, pero cada uno puede sentir y pensar,

y por consiguiente también decir sencillamente lo que diga o lo que enseñe por la sola razón y no por el engaño, la cólera o el odio, prohibiéndosele introducir, por autoridad suya, modificación alguna en el estado.

15. Por ejemplo, si alguno demuestra que cierta ley repugna a la sana razón, y piensa que debe ser por esta causa derogada, si somete esta su sentencia al juicio del soberano (en quien reside la potestad de establecer y derogar las leyes) y nada trabaja durante este tiempo contra lo prescrito en las leyes, merece bien de la república y es un excelente ciudadano. Pero si al contrario, hace acusar al magistrado de iniquidad y atrae contra él los odios del vulgo o intenta sediciosamente derogar él mismo aquella ley, en vez del magistrado, es seguramente un perturbador y un rebelde.

16. Vemos, pues, por qué razón cada uno, sin herir el poder y la autoridad de los poderes supremos, esto es, dejando a salvo la paz del estado, puede decir y enseñar aquello que piense; es decir, dejando a los soberanos el derecho de arreglar por decreto todas las cosas que deben ser ejecutadas y no haciendo nada contra sus disposiciones, aunque se encuentre más de una vez obligado a obrar contra su conciencia, cosa que puede hacerse sin ultrajar la piedad, ni la justicia y aun debe hacerse si se quiere aparecer como ciudadano justo y piadoso.

17. En efecto, como ya hemos dicho, la justicia depende únicamente de la voluntad de los poderes soberanos, y por eso nadie puede ser justo sino aquel que vive dentro de los preceptos admitidos. La piedad, además (por las razones en el capítulo anterior expuestas), es suprema cuando se ejercita en la paz y en la tranquilidad del estado,[400] y éstas no pueden conservarse si cada uno vive según el capricho de su fantasía. Por eso es impío también aquel que abandonándose a su albedrío obra contra los decretos del soberano, de quien es súbdito, puesto que si tal cosa se permitiese, se seguiría necesariamente la ruina del estado.

18. Añado que nada podría hacerse contra la ley y el dictamen de la propia razón, obedeciendo las órdenes del soberano; pues decretó persuadido por su propia razón transferir al soberano el derecho a vivir con arreglo a su propio juicio.

19. Podemos confirmar con la práctica estos principios. Es raro en los consejos, tanto de las más altas como de las pequeñas potestades, que se adopte resolución alguna por el unánime sufragio de todos los miembros, y sin embargo, todas las

cosas se hacen aparentemente por la voluntad de todos, tanto de aquellos que produjeron su voto en contra, como de los otros que lo dieron favorable.

20. Vuelvo a mi propósito. Hemos visto de qué modo cada uno puede usar de su libertad del pensamiento, salvo el derecho de los poderes soberanos y según los fundamentos mismos del estado.[401] Pero con arreglo a éstos podemos determinar lo menos fácilmente qué opiniones son sediciosas en una república, o sea, aquellas que al exponerse destruyen el pacto mediante el cual cada uno ha cedido su derecho de obrar según el pensamiento propio.

21. Por ejemplo, si alguno piensa que el poder del soberano no se apoya en derecho bastante, o que nadie está obligado a lo prometido, o que conviene a cada uno vivir de esa manera y otras muchas cosas de este género, que repugnan al susodicho pacto, será sedicioso, no tanto por ese juicio y esa opinión como por los hechos que envuelve; es decir, porque con este dicho mismo rompe la fe dada tácita o expresamente al poder supremo. Respecto a las demás opiniones que no envuelven acto alguno, ni conducen a la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etc., no son sediciosas, a no ser en un estado corrompido, en que hombres supersticiosos y ambiciosos que intentan engañar a los incautos lleguen a adquirir tanto prestigio que su autoridad valga más para la plebe que la misma del soberano.

22. No negamos, sin embargo, que haya algunas opiniones que, aun cuando parecen referirse sencillamente a lo verdadero y a lo falso, son propagadas y divulgadas con intención inicua. Ya las hemos determinado en el capítulo 15[402] de modo que no quedase menos libre la razón.

23. Si atendemos, finalmente, a que la fe de cada uno para el estado, del mismo modo que la fe para con Dios, sólo puede conocerse por las obras, a saber: por la caridad para con el prójimo, no podremos dudar ni un instante que un estado excelente conceda a cada uno libertad para filosofar tan grande, como hemos demostrado que concede la fe.[403]

24. Confieso igualmente que de tal libertad podrán nacer algunos inconvenientes. Pero ¿qué cosa ha habido nunca tan sabiamente instituida que no pudieran nacer de ella algunas desventajas? El que pretende determinar todas las cosas con leyes, más bien irrita los vicios que los corrige. Aquello que no puede prohibirse debe concederse aunque por este motivo pueda seguirse algún

perjuicio.

25. ¿Cuántas cosas malas nacen del lujo, de la envidia, de la avaricia, de la embriaguez y de otros vicios semejantes? Sin embargo se los consiente, porque no pueden prohibirse con el auxilio de las leyes aun siendo vicios verdaderos. Mucho más debe concederse, por lo tanto, la libertad de pensar, que es realmente una virtud y que no podría suprimirse.

26. Añádase que no nace de ella inconvenientemente alguno que no pueda (como demostraré en seguida) evitarse con la autoridad de los magistrados; y para terminar, que esta libertad es necesaria ante todo para promover las ciencias y las artes, pues éstas sólo se cultivan con resultado por aquellos dichosos que tienen el juicio libre y sin preocupación el pensamiento.

27. Pero supóngase que es posible suprimir esta libertad y sujetar de tal manera a los hombres que no se atrevan éstos ni a murmurar una palabra, sino por mandato de los poderes supremos; aun hecho esto no podrá conseguirse nunca que piense sino aquello que quiera. De esto se deduce necesariamente que los hombres pensarán de una manera y hablarán de otra, y por consiguiente que la fe, tan necesaria en el estado, se irá corrompiendo y alcanzando favor la adulación abominable y la perfidia, de donde se seguirían los engaños y la corrupción de todas las buenas costumbres.

28. Pero estamos muy lejos de que pueda hacerse que los hombres hablen de un modo prefijado, sino que, al contrario, cuanto más se trata de limitar la libertad de la palabra a los hombres, tanto más éstos se obstinan y resisten; no aquellos avaros, aduladores y demás impotentes de ánimo, cuya suprema felicidad consiste en contemplar las monedas en sus arcas y tener llenos sus estómagos, sino aquellos a quienes hace superiores una buena educación y la virtud y la integridad en las costumbres.

29. De tal modo se hallan constituidos los hombres, que nada soportan con mayor impaciencia que el ver tenidas como crímenes aquellas opiniones que creen verdaderas, y mucho más que se juzgue perverso aquello que los mueve a piedad con Dios y con los hombres; de donde nace que sean aborrecidas las leyes y que se atreva contra los magistrados, juzgando los hombres, no cosa criminal, sino honradísima, promover sediciones e intentar algunos hechos violentos por esta causa de conciencia.

30. Demostrando que la naturaleza humana se halla dispuesta de este modo, se deduce que las leyes, que de opiniones tratan, se refieren, no a los esclavos, sino a los libres, no a corregir a los malos, sino más bien a irritar a los buenos, y que no pueden ser defendidas sin grave peligro para el estado.

31. Añádase que tales leyes son inútiles para todo. En efecto; aquellos que creen ser buenas y verdaderas las opiniones condenadas por las leyes, no podrán obedecer estas mismas leyes; los que, por el contrario, las rechazan como falsas recibirán estas leyes en que se condenan como privilegios, triunfando de tal manera en ellas, que más tarde, aunque así lo pretendan, no podrán derogarlas los magistrados.

32. Añádanse, además, a éstas los principios que antes dedujimos de la Historia de los hebreos,[404] y finalmente todos los cismas que tantas veces han nacido por esto en la iglesia cuando los magistrados han querido terminar con las leyes las controversias de los doctores. En efecto, si los hombres no tuviesen esperanzas de atraer a sus opiniones las leyes y los magistrados y de triunfar con aplauso del común del vulgo y recibir honores de sus adversarios, nunca pelearían con tan inicuo ánimo, ni agitaría tanto el furor su pensamiento.

33. Pero esto lo enseña no sólo la razón sino también la experiencia con ejemplos cotidianos; porque semejantes leyes en las cuales se manda lo que cada uno debe creer y se prohíbe decir o escribir algo contra esta o aquella opinión son frecuentemente instituidos, protegiendo, o más bien cediendo a la cólera de aquellos que no quieren consentir los pensamientos libres y que por cierta autoridad suya maldita, pueden fácilmente cambiar en rabia la devoción de la plebe y dirigirla a las cosas que se proponen.

34. ¡Cuánto más noble sería contener la ira y el furor de la plebe, que establecer leyes inútiles que no pueden ser violadas, sino por aquellos que aman las virtudes y las artes y que reducen al estado a la situación tan angustiosa de no poder consentir hombres libres en su seno!

35. ¿Qué mal mayor puede escogerse para un estado que el ver hombres honrados condenados como criminales al destierro, porque piensan de diversa manera e ignoran el fingimiento?, ¿qué, repito, más pernicioso que conducir a la muerte y considerar como enemigos a hombres que no han cometido crimen ni delito alguno, sino que tienen el pensamiento libre, para que el cadalso, terror de

los malos, se ostente como admirable teatro en que se muestra la tolerancia y la virtud como clarísimo ejemplo, con oprobio manifiesto del soberano?

36. Aquellos que se tienen por honrados no temen como los criminales la muerte, ni escapan al suplicio; su ánimo no gime en penitencia por ningún hecho torpe, sino que juzgan al contrario no suplicio, sino gloria, morir por la buena causa y por la libertad de los pueblos. ¿Qué se consigue con una muerte ni qué ejemplo produce si las gentes inertes y de ánimo pobre ignoran sus causas, que los sediciosos odian y los honrados quieren? Seguramente nadie puede aprender en este ejemplo sino a imitarlo, o en otro extremo, a ser un bajo adulador.

37. De este modo, para obtener, no una obediencia forzada, sino una fe sincera, debe el poder soberano conservar la autoridad de buen modo, y para no verse obligado a ceder ante los sediciosos, conceder necesariamente la libertad del pensamiento; así se gobernarán los hombres de tal manera, que aun pensando cosas diversas y enteramente contrarias, vivan, sin embargo, en armonía. No podemos dudar que este modo de gobierno es excelente y sólo tiene pequeños inconvenientes, puesto que conviene perfectamente con la naturaleza humana.

38. En el gobierno democrático (que se aproxima más al estado natural) hemos visto[405] que todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de ese modo; esto es, porque los hombres no pueden todos pensar del mismo modo, y pactan que tenga fuerza de ley aquella que reúna más sufragios, conservando, sin embargo, autoridad bastante para derogarlas si encontrasen otras disposiciones mejores. Por lo tanto, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su natural estado, y por consecuencia, más violentamente se reina.

39. Además quiero que conste que de esta libertad no se origina inconveniente alguno que no pueda ser evitado por la autoridad del soberano, y que sólo con ella se contiene fácilmente a los hombres divididos por sus opiniones para que no se perjudiquen mutuamente; los ejemplos abundan y no necesito buscarlos muy lejos.

40. Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, en que se observa un crecimiento, admiración de todas las naciones y fruto únicamente de esta libertad. En esta tan floreciente república y ciudad eminente viven en la mayor concordia todos los hombres de cualquier secta y de cualquier opinión que sean,

y para confiar a alguno sus bienes cuidan únicamente de saber si es pobre o rico, si está acostumbrado a vivir de buena o de mala fe. Por lo demás, nada les importa la religión o la secta, porque tampoco significa nada delante del juez para favorecer o perjudicar al acusado; y no hay secta alguna tan odiosa cuyos adeptos (mientras vivan honradamente sin hacer daño a nadie y dando a cada uno su derecho) no se encuentren protegidos por la vigilancia y la autoridad pública de los magistrados.

41. Al contrario, cuando comenzó la controversia de los representantes y de los contrarrepresentantes[406] a penetrar de la religión en la política y a agitar los estados, se vio la religión destrozada por los cismas y se dieron muchos ejemplos de que las leyes que intentan dirimir contiendas religiosas más bien irritan a los hombres que los corrigen; que a muchos sirven para un desenfreno sin límites, y que además los cismas no nacen de un gran estudio de la verdad (fuente de mansedumbre y de tolerancia) sino de un apetito inmoderado de gobierno.

42. De todo ello consta más claramente que la luz del mediodía que los verdaderos cismáticos son aquellos que condenan los escritos de los demás e instigan al vulgo presuntuoso contra los escritores; que estos escritores mismos, que las más de las veces sólo a los doctos se dirigen y sólo a la razón llaman en su auxilio; y por último, que aquellos son realmente perturbadores que en un estado libre pretenden destruir la libertad del pensamiento, que jamás puede ser disminuida.

43. Hemos demostrado: 1.° Que es imposible arrebatar a los hombres la libertad de decir aquello que piensan. 2.° Que esta libertad puede ser concedida a cada uno dejando a salvo el derecho y la autoridad de los poderes soberanos, y que puede, salvo este mismo derecho, conservarla cada uno si de ella no toma licencia alguna para introducir, como derecho, alguna novedad en la república o para ejecutar algo contra las leyes recibidas. 3.° Que cada uno puede gozar de esta misma libertad sin daño para la paz del estado, y que no nacen de ella inconvenientes, que no puedan ser fácilmente resueltos. 4.° Que puede también disfrutarse sin perjuicio alguno para la piedad. 5.° Que las leyes que se refieren a cosas especulativas son absolutamente inútiles.

44. 6.° Hemos demostrado finalmente que esta libertad puede poseerse, no sólo manteniendo la paz del estado, la piedad y el derecho de los sumos poderes, sino que debe mantenerse para conservar estas mismas cosas. En efecto, allí donde

por el contrario se trabaja para arrebatar esta libertad a los hombres, y se llevan a juicio las opiniones de los disidentes, no sus almas, únicas que pueden pecar, allí se dan ejemplos en los hombres honrados, cuyos suplicios los hacen aparecer mártires, con lo cual los demás se irritan, y más que amedrentados se sienten movidos a misericordia y muchas veces a venganza.

45. Entonces se corrompen la fe y las buenas costumbres, se ensalza a los aduladores y a los pérfidos y triunfan los adversarios, por lo que se dispensa a su cólera, y porque los que poseen el imperio se hacen sectarios de aquellas doctrinas de que ellos se declararon intérpretes; de donde nace que se atrevan a usurpar el derecho y la autoridad de éstos y no enrojezcan, al vanagloriarse, de que ellos son inmediatamente elegidos por Dios y sus divinos decretos, y puramente humanas, al contrario, las potestades soberanas, a quienes, por lo tanto, quieren obligar con los decretos divinos, es decir, con sus decretos: nadie puede ignorar cuánto repugnan todas estas cosas a la felicidad del estado.

46. Por esto concluyo, como ya en el capítulo 18[407] he afirmado, que nada hay más seguro para el estado que encerrar la religión y la piedad en el solo ejercicio de la caridad y la justicia, y limitar el derecho de los poderes soberanos, tanto en las cosas sagradas como en las profanas, a los actos únicamente; por lo demás concédase a cada uno, no sólo libertad de pensar como quiera, sino también de decir cómo piensa.

47. He concluido lo que me había propuesto desenvolver en este *Tratado*. Fáltame advertir únicamente que nada hay escrito en él que de buen grado no someta al examen y al juicio de los soberanos de mi patria. Si juzgaran algunas de las cosas que he dicho contrarias a las leyes o al bien de todos, quiero que se dé por no dicha. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme; he procurado, sin embargo, cuidadosamente no hacerlo, y sobre todo, que aquello que escribía fuese perfectamente conforme a las leyes de mi patria, a la piedad y a las buenas costumbres.

---

395 *Vid.* § 2 y sigs.

396 *Vid.* cap. 16, §§ 13 y 24.

397 *Vid.* § 1.

398 *Vid.* cap. 16, § 12 y sigs.

399 *Vid*. cap. 16, § 37.

400 *Vid*. cap. 19, § 22 y sigs.

401 *Vid*. § 13 y sigs.

402 *Vid*. § 5 y sigs.

403 Cap. 18, § 26.

404 *Vid*. cap. 18, § 23 y sigs.

405 *Vid*. cap. 16, § 25 y sigs.

406 Sectas religiosas de aquel país, que recibieron este nombre de las *representaciones* y *contrarrepresentaciones* hechas en protesta o a favor del sínodo de 1610.

407 *Vid*. § 26.

NOTAS MARGINALES[408]

NOTA 1. «Y Aharón, tu hermano, será tu intérprete.»

La tercera radical de las palabras, si es de aquellas que se llaman *quiescentes*, suele omitirse, duplicándose en su lugar la segunda letra del nombre; así de קלה omitido el ה quiescente se forma קולל y seguidamente קול *frase u oración*. Así de נִבָּא se forma נְבוּאה. R. Salomin Jaschi interpretó perfectamente esta palabra *profecía* y muy mal Aben-Hezra, que no alcanzó a poseer tan exactamente la lengua hebrea. Debe notarse además, que el nombre נְבוּאָה (profecía) es universal y comprende todos los modos de profetizar; las demás palabras son más especiales y se refieren a este o a aquel género de profecía, lo cual crea es notorio a los doctos.

NOTA 2. «Aun cuando la ciencia natural sea divina, no se sigue de ello que sean profetas todos los que la enseñan.»

Esto es, intérpretes de Dios. Porque intérprete de Dios es aquel que descubre los secretos de Dios a aquellos otros a quienes no han sido revelados y *cuya certidumbre arranca sólo por lo tanto de la autoridad del profeta y de la fe que en él se tenga. Si fuese de otro modo* y los hombres que oyen a los profetas se hiciesen profetas como se hacen filósofos los que oyen a los filósofos, el profeta no sería intérprete de los decretos divinos, puesto que sus oyentes creerían, no *por su autoridad* sino por la misma revelación divina y por el testimonio interno como ellos. Así los poderes soberanos son *intérpretes del derecho porque únicamente la autoridad de ellos lo prohíbe y su testimonio lo establece*.

NOTA 3. «Puesto que Moisés encontraba a Dios dispuesto a hablarle donde quiera

que pudiese oírle.»

Cuando quiera que o siempre que.

NOTA 4. «Que los profetas se distinguían por una virtud singular y superior a la generalidad.»

Aunque haya algunos hombres que tengan algunas condiciones que la naturaleza no ha dado a otros, no se dice, sin embargo, que superan a la naturaleza humana, a no ser que aquellas cualidades singulares sean tales que no puedan deducirse de la definición de la naturaleza humana. Por ejemplo: el tamaño de un gigante es una cosa *rara* pero *humana*. Tampoco el componer versos en poquísimo tiempo tiene nada que no sea humano y sólo se puede hacer por muy pocos; como además algunos imaginan las cosas con los ojos abiertos tan vivamente como si estuviesen delante de ellos. Pero si hubiese alguno que tuviese otros medios para percibir las cosas y otros principios de conocimiento, éste realmente excederá los límites de la naturaleza humana.

NOTA 5. «No encuentro que Dios prometiera otra cosa a los patriarcas o a sus sucesores.»

En Gén 15, se refiere que Dios dijo a Abrahán que sería defensor de él mismo y le daría abundante recompensa, a lo cual Abrahán (responde), que nada puede haber para él de alguna importancia, en atención a que se hallaba sin heredero y ya en la senectud más provecta.

NOTA 6. «Todo lo que ha podido ofrecerse a los hebreos como premio de su constante obediencia a las leyes, es, pues, la seguridad.»

Que no basta, para conseguir la vida eterna, observar los mandatos del antiguo testamento, consta de san Marcos, capítulo 10, versículo 21. (Dice así este evangelista: ἓν σοι ύστερει ῦπαγε ὃσα ἔχεισ πωλησον κ. δὸς τσῖς πτοζοῦς κ. ἔξεις θησαυρὸν εν οὐραῷ κ. θεῦρο ἀτολουδει μοῖ ἆρας τονσταυρον, cual traduce la Vulgata en esta forma: «Y Jesús, poniendo en él los ojos, le mostró agrado, y le dijo: “Una sola cosa te falta; anda, vende cuanto tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme”».)

NOTA 7. «No siendo la existencia de Dios evidente por sí misma.»

Dudamos de la existencia de Dios, y por consecuencia de todas las cosas, en tanto que tenemos de Dios una idea confusa y no clara y distinta. Como aquel

que no conoce derechamente la naturaleza del triángulo, no sabe que la suma de sus tres ángulos equivale a dos rectos el que concibe confusamente la naturaleza divina no ve que a Dios pertenece el *existir*. Pero para que pueda concebir la naturaleza de Dios, clara y distintamente, es necesario atender a esas nociones simplicísimas, que llaman generales, y enlazar con ellas las que pertenecen a la naturaleza divina. Entonces, por vez primera, se nos manifiesta claramente que Dios *existe* por necesidad y está en todas partes, y al mismo tiempo que todas las cosas que concebimos envuelven la naturaleza de Dios y son concebidas por ella misma; y, finalmente, que todas las cosas que concebimos como adecuadas son verdaderas. Pero sobre esto, véanse los Prolegómenos del libro, cuyo título es: *Principia philosophiae more geometrico demonstrata*.

NOTA 8. «De la cual nacen ambigüedades que vienen a hacer cosa imposible un método capaz de darnos el verdadero sentido de todos los pasajes de la Escritura.»

Para nosotros, se entiende, que no estamos acostumbrados a esa lengua y desconocemos su fraseología (sintaxis).

NOTA 9. «Puesto que todas las cosas que el entendimiento puede alcanzar clara y distintamente llegan a penetrarse sin gran dificultad.»

Por *cosas perceptibles* no entiendo solamente aquellas que rigurosamente se demuestran, sino también aquellas que pueden abrazarse con certidumbre moral, y que estamos acostumbrados a escuchar sin asombro, aun cuando no puedan ser demostradas. Las proposiciones de Euclides se conciben por todos antes de que se demuestren. Así también las narraciones de las cosas, tanto futuras como pretéritas, que no exceden a las creencias humanas, como por ejemplo, las instituciones y las costumbres, a las cuales llamo *perceptibles y claras*, aun cuando no puedan demostrarse matemáticamente. Por otra parte, llamo *no perceptibles (imperceptibilia)* los jeroglíficos y las historias que superan a todas las creencias humanas, y sin embargo, hay muchas de ellas que, según nuestro método, pueden investigarse con objeto de penetrar el pensamiento del autor.

NOTA 10. «Dice en quinto lugar que en el Génesis (22, 14) se llama al monte Moria *Monte de Dios*.»

Es decir, por el historiador, no por Abrahán. En efecto, refiere que el lugar que hoy se dice *se revelará en monte de Dios*, fue llamado por Abrahán *Dios providenciará*.

NOTA 11. «De los reyes que habían tenido los idumeos antes de que David los subyugase.»

Desde esta época hasta el reino de Jehoram, en que se disgregaron de él (2 Re 8, 20), Idumea no tuvo reyes, sino gobernadores *(praesides)* enviados por los judíos y que ocupaban el lugar de los reyes (*vid.* 1 Re 32, 48); y por esto el gobernador de Idumea (2 Re 3, 9) se llama rey. Ahora bien, puede dudarse si el último de los reyes idumeos comenzó a reinar antes de que Saúl fuese elevado al trono, o si la Escritura en este capítulo del Génesis, ha querido hablar únicamente de aquellos reyes que no fueron vencidos. Por lo demás se burlan claramente aquellos que quieren comprender en el *Catálogo de los reyes hebreos* a Moisés, que aborreciendo en absoluto el sistema monárquico, instituyó un imperio completamente divino.

NOTA 12. «Y la encontramos concebida exactamente en los mismos términos que la de los reyes con muy pequeñas excepciones.»

Por ejemplo, en 2 Re 18, 20 se lee en segunda persona אמַרְתָּ *dijiste*, y en Isaías, sin embargo (36, 5), אָמַרְתִּיו *eso dije: certe verba sunt, opus esse ad bellum consilio et fortitudine*. Además, en el versículo 22 se lee: וְכִרתאמרוּן *pero tal vez diréis* en plural lo que el ejemplar de Isaías refiere en número singular (versículo 7 וכִי־תאֹמַר־). Además, en el texto de Isaías (36, 17) no se leen estas palabras del 2 Re אֶרֶץ וְית יִצְהָד וּדבַשׁ. Y de este modo se encuentran muchas lecturas diferentes, de las cuales nadie determinará cuál deba elegirse entre todas.

NOTA 13. «Pero las palabras se hallan cambiadas de tal modo en algunos lugares.»

Por ejemplo, se lee en 2 Sam 7, 6: «Continuamente anduve errante con mi tabernáculo y mi tienda»; en 1 Par 17, 15: «Andaba de tienda en tienda y de tabernáculo», etc…, es decir, cambiado בְּמִשְׁכָּן en מָמִשְׁכָּן. Además, en 2 Sam 7, 10, se lee: לעַכּוֹתוֹ «para afligir a él», y en 1 Par 17, 9 לכַלּתוֹ «para romper a él». Y de este género muchas y otras discrepancias de mayor trascendencia, que observará, a no ser absolutamente ciego, o delirar del todo, cualquiera que lea juntos estos capítulos.

NOTA 14. «Cuyo tiempo es necesario referir a aquel de que inmediatamente se ha hablado.»

Que el texto en esta ocasión no se refiere a ningún otro tiempo que a aquel

en que había sido vendido José, no se deduce sólo del sentido de la oración sino también de la edad decisiva de Judá, que en aquel tiempo llegaba a lo sumo al año vigésimo segundo de su vida, si nos es lícito guiarnos por el cálculo de la historia precedente, según el capítulo 29 y último del Génesis, resulta que Judá había nacido el año décimo en que el patriarca Jacob comenzó a servir a Labán; José más tarde en el decimocuarto. Como además la edad del mismo José, cuando fue vendido, era de diecisiete años, se deduce que Judá tenía por aquel tiempo veintiún años nada más. Por tanto, aquellos que disputan que esta larga ausencia de Judá fuera de la casa paterna tuvo lugar antes de la venta de José se hacen una ilusión, más solícitos que ciertos de la divinidad de la Escritura.

NOTA 15. «Dina no tenía sino siete años cuando fue violada por Sichen.»

Aunque algunos juzgan (por ejemplo, Aben-Hezra) que Jacob peregrinó ocho o diez años entre la Mesopotamia y Betel, me parece una tontería. Porque no sólo debía apresurarse por el deseo que, sin duda, tenía de ver a sus padres, ya de edad muy avanzada, sino además y principalmente para cumplir el voto que había hecho cuando huyó de su hermano (*vid.* Gén 28, 10.22; 31, 13; 35, 1); para satisfacer el cual le advirtió Dios mismo (Gén 31, 3.13) y le prometió su auxilio hasta conducirlo a su patria. Pero si se estiman más bien estas conjeturas que razones, concederemos de buen grado que Jacob gastó ocho o diez años en este viaje y más si se quiere. Ellos, seguramente, no pudieron negar el hecho de que Benjamín nació en el último año de esa peregrinación, esto es, según la hipótesis de los mismos en el año decimoquinto o decimosexto próximamente del nacimiento de José. En efecto, Jacob se despidió de Labán en el año séptimo del nacimiento de José. Pero desde el año seis y siete de la edad de José hasta que Jacob emigró a Egipto se cuentan nada más que veintidós años según en este mismo capítulo hemos demostrado; y por eso Benjamín en este tiempo, es decir, cuando fue llevado a Egipto, hacía veintitrés o veinticuatro años que había nacido, en cuya temprana edad consta ya que tuviese nietos (*vid.* Gén 46, 21, que concuerda con Núm 26, 38.39 y 40 y con 1 Par 8, 1 y sig.), puesto que Belah, primogénito de Benjamín, ya había engendrado dos hijos, Ard y Nahganum. Lo cual no es menos contrario a la razón que pensar que Dina fue forzada a los siete años, y todas las demás cosas que del hilo de esta historia dedujimos. Y esto me parece que es caer ellos en Escila deseando evitar a Caribdis.

NOTA 16. «Hotniel, hijo de Kenaz fue juez… 40.»

Rabí Levi, Ben Gerson y otros creen que deben comenzar a la muerte de Josué estos cuarenta años que la Escritura dice fueron pasados en libertad y que

por lo mismo los ocho precedentes, en los cuales el pueblo estuvo dominando por Kusan Rishgataim, y los dieciocho siguientes deben juntamente ser contados entre el censo de los ochenta en que juzgaron Ehud y Samgar, y de igual modo creen deber comprenderse los restantes años de esclavitud entre aquellos que la Escritura cuenta como transcurridos en libertad. Pero puesto que la Escritura numera expresamente cuántos años pasaron los hebreos en libertad y cuántos en esclavitud, y en el capítulo 2, versículo 18, refiere expresamente que siempre florecieron las cosas de los hebreos mientras vivieron sus jueces, resulta de todo en todo que este rabino (varón eruditísimo por lo demás) y aquellos que siguen sus huellas, mientras resuelven la manera de deshacer semejantes dificultades, más corrigen la Escritura que la interpretan; lo cual hacen aquellos que establecen que la Escritura sólo ha querido indicar en esa también computación general los años de buen gobierno de los hebreos y que los otros de anarquía y de servidumbre, no pretendieron como épocas infaustas y verdaderos interregnos mencionarlos en el cómputo común. *Pero la Escritura no desecha de sus anales ni pasa en silencio los años de esclavitud, como tampoco los de libertad, como ellos sueñan*. También 1 Esd 6, 1 quiso comprender todos, absolutamente todos los años de aquella historia desde la salida de Egipto. Lo cual es cosa tan manifiesta, que nadie, perito en la Escritura, puede dudar de ello. En efecto, aunque omita las palabras del texto mismo, la genealogía de David que se encuentra a la conclusión del libro de Rut, y en 1 Par 11, demuestra una gran suma de años. Naghson, que era príncipe de la tribu de Judá en el año segundo de la salida de Egipto, murió en el desierto, y su hijo Salma atravesó con Josué el Jordán. Pero este Salma, según aquella genealogía de David, fue abuelo de éste. Si pues de esta suma de 480 años, se quitan los cuatro del reino de Salomón, los 70 de la vida de David y los 40 que pasaron en el desierto, se encontrará que David nació en el año 366, desde el paso del Jordán; y por lo tanto es necesario que su padre, su abuelo, su bisabuelo y su tercer abuelo, hubieran tenido los hijos cada uno a la edad de 90 años.

NOTA 17. «Fue juez Sansón… 20.»

Sansón nació después que los filisteos sometieron a los hebreos.

NOTA 18. «Explicándolas como lo haría uno mismo escribiendo frases hebraicas.»

De otro modo, más bien se corrigen que se explican las palabras de la Escritura.

NOTA 19. «El pueblo de donde salieron, esto es, Kir-Jud-Heharim.»

Kirjat-Yegharim se llama también *Bahgal Yeuda*, de donde Kimhhi y otros deducen que *Bahgal Jehuda*, que yo he traducido *ex populo Judae*, debe ser nombre de un pueblo. Pero se engañan; porque כַּעְלִי es número plural. Además, si se confronta este texto de Samuel con aquel que hay en 1 Par 13, 5, encontraremos que David no salió y se marchó de Bahgal, si no que entró en él. Por lo tanto, si el autor del libro de Samuel quiso indicar tal vez el lugar adonde David llevó el arca para hablar hebraicamente, hubiese dicho lo que sigue: «Et surrexit et profectus et profectus est David, etc., ex Bahgal Judae it inde abstulit arcam Dei».

NOTA 20. «Y aun quizá más tarde de la restauración del templo por Judas Macabeo.»

Nace esta sospecha (si sospecha puede llamarse a aquello que es cierto) de la genealogía misma del rey Joconías, que se copia en 1 Par 3, 17 y sig., que llega hasta los hijos de Ughogenai, que eran sus decimoterceros descendientes en línea recta; y debe notarse que este Joconías, antes de su cautividad, no tenía hijos; pero parece probable que engendrase algunos en la cárcel, según puede conjeturarse de los nombres que puso a ellos. Pero los nietos, según parece por sus nombres, debió tenerlos después que se vio libre de la cárcel; y por eso su nieto Pedaja (lo cual significa *Deus liberavit*), que en este capítulo se dice, nació el año 37 o 38 de la vida de Joconías, es decir, 33 años antes de que el rey Ciro diese libertad a los judíos; y por consecuencia, Zorobabel, a quien Ciro estableció por príncipe de los judíos, parece haber nacido trece o catorce años antes. Pero más bien quiero pasar en silencio estas cosas por causas que no basta a explicar la gravedad del tiempo (injusticia y superstición).

Basta indicar brevemente la cosa. Los que recorren con alguna atención el capítulo 3 de 1 Par, desde el versículo 17 en adelante hasta llegar al final del mismo capítulo, en que se enumera íntegra la progenie de Joconías, y quieran comprobar con algún cuidado el texto hebreo con la versión que se llama de los Setenta, podrán ver sin duda alguna que estos libros fueron hechos después que restauró el templo Judas Macabeo, en cuyo tiempo habían perdido el principado los descendientes de Joconías; no antes.

NOTA 21. «Se lee que sería conducido cautivo a Babilonia.»

Nadie podría sospechar por esto que la profecía de éste contradijese la predicción de Jeremías, como han sospechado todos por la narración de Josefo; después por el resultado conocieron que ambos profetas dijeron cosas

verdaderas.

NOTA 22. «Y aun también el libro de Nehemías, que se llama segundo de Esdras.»

La mayor parte de este libro ha sido tomada de aquella obra que el mismo Nehemías, según atestigua el historiador (1, 1). Pero las cosas que desde 8, 26 al 12 se refieren, y además los dos últimos versículos de este mismo capítulo, no cabe duda que se insertan como paréntesis a las palabras de Nehemías, añadidas por el historiador mismo que existió después de Nehemías.

NOTA 23. «De edad bastante prolongada para sobrevivir a catorce reyes de Persia.»

Esdras era tío del primer sumo pontífice, llamado Josué (*vid.* Esd 7, 1 y 1 Par 6, 13-15) y unido a Zorobabel, fue desde Babilonia a Jerusalén (Neh 12, 1). Pero parece que principiando a oscurecerse los negocios de los judíos, tomó otra vez el camino de Babilonia (como hicieron otros muchos, según consta de Neh 1, 2), y estuvo allí hasta el reinado de Artajerjes, en que, conseguido aquello que deseaba volvió a Jerusalén. Nehemías, además, volvió a Jerusalén con Zorobabel en tiempo de Ciro (*vid.* Esd 2, 2.63, con el cual se compara Neh 8, 9 y 10, 2). Aunque los intérpretes en esto (הַתִּרְשָׁתָא) traducen *legado*, no lo demuestran con ningún ejemplo; antes al contrario, es cierto que se daban nombres nuevos a los judíos que frecuentaban la corte. Así Daniel se llamó Baltasar, Zorobabel Sesbazar y Nehemías Hatirsata (*vid.* Dan 1, 7; Esd 1, 8). Por razón del oficio se hacían llamar *procurator o praeses* (פֶּחָה) (*vid.* Neh 5, 14 y 12, 26).

NOTA 24. «Antes del tiempo de los Macabeos no existió ningún canon de los libros santos.»

La sinagoga que se llama grande no tuvo principio sino después que el Asia fue sometida por los macedonios. Lo que afirman Maimónides, R. Abraham, Ben David y otros, de que fueron presidentes de aquel concilio Esdras, Daniel, Nehemías, Ageas, Zacarías, etc., es una ficción ridícula que no se funda sino en la tradición de los rabinos que pretende, a saber, que la dominación de los persas duró treinta y cuatro años nada más. Ni pueden demostrar con otro argumento que los decretos de este gran sínodo o sinagoga, fueron aceptados por los profetas que los recibieron de otros profetas anteriores y entiendo que de este modo hasta Moisés que los recibió de boca del mismo Dios y los transmitió a sus sucesores de palabra y no por escrito. Esto creen los fariseos con la pertinacia

que acostumbran; los hombres prudentes, sin embargo, que conocen las causas de los sínodos y de los concilios, y al mismo tiempo las disputas de los fariseos y los saduceos, fácilmente pueden adivinar las causas por que se convocó aquel gran sínodo o sinagoga. Es lo cierto que no hubo profeta alguno en aquel concilio y que los decretos de los fariseos, que llaman tradiciones, se han recibido sólo por la autoridad del mismo concilio.

NOTA 25. «Pensemos pues.»

Los intérpretes de este pasaje traducen λογιξομαι por *afirmo* y disputan que está usado por Pablo como συλλογιζομαι cuando λογιξομαι vale lo mismo que entre los hebreos הָשַׁב *computar*, estimar, *juzgar*, en cuya significación conviene perfectamente el texto siríaco. En efecto, la versión siríaca (si es realmente versión, lo cual puede dudarse, puesto que ni conocemos su traductor ni el tiempo en que fue divulgada y ninguna otra lengua más que la siríaca se empleó frecuentemente por los apóstoles) traduce así el texto de Pablo: *mitra hginam hachi*, que Tremellius interpreta excelentemente: *arbitramur igitur*. *Discurramos pues*. En efecto הִשׁבון, nombre que se forma de este verbo ya citado, significa *arbitratus*. Y como en siríaco רָעָוָה (en hebreo רְעוּת) es *voluntas, voluntad, sustraghinam volumus* equivale a *arbitramur, nosotros pensemos*.

NOTA 26. *«Que la simple obediencia sea el camino y la salvación.»*

Esto es, porque no la razón, sino la revelación, puede enseñar que basta para la salvación o la felicidad poseer los decretos divinos como leyes o mandatos, sin que sea necesario concebirlos como verdades eternas, según consta de los principios demostrados en el capítulo 4 (§ 10 y siguientes).

NOTA 27. «Se sigue necesariamente que nadie puede prometer sin engaño.»

En el estado civil en que por derecho común se establece lo que es bueno y lo que es malo, se distingue legítimamente el engaño en bueno y malo. Pero en el estado natural, en que cada uno es su propio juez y tiene absoluto derecho para prescribirse e interpretarse las leyes, y aún añado para derogarlas, sólo juzga útil para sí, no puede sanamente concebirse que nadie obre *dolo malo*.

NOTA 28. «Seguir la conducta de las leyes y la razón con ánimo entero.»

En cualquiera ciudad que se halle el hombre puede ser libre. Porque seguramente el hombre puede ser libre en cuanto se guíe por la razón. Pero (N. B.: de otro modo Hobbes) la razón persuade en todas las cosas la paz, y ésta sólo

puede obtenerse conservando inviolablemente el derecho común de la ciudad. Luego cuanto el hombre está más impulsado por la razón y es más libre tanto más observa constantemente el derecho de la ciudad y ejecuta los mandatos del poder de que es súbdito.

NOTA 29. «Nadie sabe por la naturaleza si está obligado a alguna obediencia respecto a Dios.»

Cuando Pablo dice (Rom 1, 20) que los hombres carecen de refugio, habla en sentido humano. Así en 9, 18 y sig. de la misma epístola enseña claramente que Dios tiene piedad de aquel a quien quiere y endurece al que le place, y que los hombres por ninguna causa son inexorables sino porque están en la potestad de Dios, como el barro en poder del alfarero que del mismo material hace vasos para empleos nobles o vulgares, y no seguramente por *haber sido antes advertidos*. En lo que respecta a la ley divina natural, cuyo supremo precepto dijimos era amar a Dios, la he llamado ley en el mismo sentido en que los filósofos llaman *leyes* a las reglas universales, según las cuales se hacen todas las cosas en la naturaleza. En efecto, el amor de Dios no es obediencia, sino virtud que posee necesariamente todo hombre que conoce en verdad a Dios. Porque la obediencia se refiere a la voluntad del que manda, no a la verdad y necesidad de las cosas. Como además ignoramos la naturaleza de la voluntad de Dios y por el contrario estamos ciertos de que cuando sucede sólo por el poder de Dios sucede, nunca podemos saber, sino por la revelación sola, si Dios quiere que se le rinda culto por los hombres como a príncipe. Añádase que hemos demostrado que las órdenes divinas se nos representan como derechos o instituciones, en tanto que ignoramos sus causas. Conocida ésta, deja de ser tal derecho y las concebimos como verdades eternas, no como mandamientos, esto es, la obediencia se convierte por ello en amor que se desprende tan necesariamente de su conocimiento, como del sol la luz. Por la razón, pues, es uno conducido a amar a Dios; pero no podemos obedecerle, puesto que ni los preceptos de Dios podemos admitirlos como divinos en tanto que ignoramos su causa, ni podemos concebir a Dios por la razón como un príncipe que establece leyes.

NOTA 30. «Sería permitido a éstos oprimir impune y violentísimamente a los súbditos.»

«Suscepere duo manipulares imperium populi romani transferendum et transtulerunt»: Tácito, *Histor*., I, cap. XXV.

NOTA 31. «Núm 11, 26 y sig.»

En este pasaje se acusa a dos que profetizaron en el campamento y mandó Josué fuesen detenidos, lo cual no hubiese hecho si a cada uno fuese permitido dar al pueblo respuestas divinas sin mandato de Moisés. Pero Moisés gustó de absolver a los reos e increpó a Josué porque le persuadía hiciese uso de su derecho regio cuando ya se encontraba hastiado de reinar hasta el punto de que más estimaba morir que seguir reinando solo, según consta del versículo 14 de este mismo capítulo. Así, en efecto, responde a Josué: «¿Excandescisne mea de causa? Utinam omnis Dei populus propheta esset!», esto es: ojalá volviese a él el derecho de consultar a Dios, y el gobierno, por lo mismo volviese otra vez al pueblo. Así, pues, Josué no ignoraba el derecho sino la oportunidad del tiempo, y por eso fue castigado por Moisés, del mismo modo que Abiseas por David cuando advirtió a este rey que castigase con la muerte a Smighi que era seguramente reo de lesa majestad (*vid.* 2 Sam 19, 21-23).

NOTA 32. «Núm 27, 21.»

Me parece que los intérpretes traducen mal los versículos 19 y 23 de este capítulo. En efecto, los versículos 19 y 23 no significan que diese preceptos o consejos a Josué; sino que lo instituyó príncipe o lo nombró tal; lo cual es muy frecuente en la Escritura, según Éx 18, 23; Jos 1, 9; 1 Sam 25, 30; 1 Sam 13, 14.

NOTA 33. «Que no hubiese para él otro juez sino Dios.»

Fingen los rabinos que el sanedrín, que vulgarmente se llama grande, fue instituido por Moisés; y no son los rabinos solos, sino algunos de entre los cristianos tan ineptos como ellos. Ciertamente Moisés se eligió 70 coautores que con él tuviesen cuidado de la república, porque no podía él solo con el peso de todo el pueblo. Pero jamás hizo ley alguna para instituir un colegio septentunviral; sino que, por el contrario, dispuso que cada una de las tribus instituyese en las ciudades que Dios les entregase jueces que terminasen equitativamente los litigios según las mismas leyes dadas a ellas, y que si ocurriese que los jueces mismos abrigasen dudas respecto al derecho, se preguntase al sumo pontífice (a saber, el intérprete supremo de la ley) o al juez a quien estuviesen subordinados en aquella época (puesto que éste tenía el derecho supremo de consultar al pontífice) para dirimir el pleito según la justa explicación del pontífice. Si ocurriese alguna vez que un juez subordinado resistiese conformarse al pensamiento del sumo pontífice, que de él mismo o de él mediante el poder soberano recibe, al cumplir la sentencia, será castigado con la muerte, ya por el sumo juez, sea éste quien quiera, y al que se hallaba

subordinado (*vid.* Dt 17, 9 y sig.), a saber: como Josué, supremo jefe de todo el pueblo de Israel, o por cualquiera de los príncipes de una tribu de los que se instituyeron terminada la división entre ellas, y que tenían derecho a consultar al pontífice sobre las cosas de su tribu, decretar entre la paz y la guerra, abastecer las ciudades, distribuir los jueces, etcétera; o también por el rey, en quien todas o algunas de las tribus habían depositado su derecho. Podría confirmar esto con numerosos testimonios históricos; pero de entre todos citaré uno solo como de capital importancia. Cuando el profeta Silonita eligió rey a Jeroboam, le otorgó por este hecho mismo el derecho de consultar al pontífice, de instituir jueces, y en absoluto, todo el derecho que Roboam tenía sobre las dos tribus, lo obtuvo Jeroboam sobre otras diez. Por esta razón, con el mismo derecho que Josafat en Jerusalén (*vid.* 2 Par 19, 8 y sig.), pudo Jeroboam reunir en su palacio el consejo supremo de su imperio. Porque es cierto que ni Jeroboam (en cuanto era rey por el mandato de Dios), ni por consiguiente sus súbditos, estaban obligados por la ley de Moisés a sujetarse al juicio de Roboam, de quien no eran súbditos, y mucho menos al juez de Jerusalén, instituido por él y subordinado suyo. Por esto, tan pronto como se dividió el imperio hebreo, sucedió lo mismo con los consejos supremos. Aquellos que realmente no atienden a la varia fortuna de los hebreos y confunden sus diversos estados en uno solo se confunden de muchas maneras.

NOTA 34. «Y proceder contra él en derecho.»

En este lugar debe atenderse ante todo a lo que dijimos del derecho en el capítulo 16.

---

408 «Habiendo algunos intentado desacreditar este libro *(Tratado teológico-político)*, escribe Lucas, en su *Vida de Spinoza*, por injurias, lleno de hiel y de odio, en lugar de servirse de armas análogas para destruirlas, se contentó con esclarecer los lugares a los cuales se daba un falso sentido, por temor de que la malicia deslumbrase algún alma sincera». Estas aclaraciones son las notas marginales que siguen.

De ellas hace mención Spinoza mismo cuando dice en 1675 a Oldenbourg: «Cupio istum tractatum notis cuibusdam illustrare, et concepta de eo prejudicia, si fieri possit tollere» (pág. 448 de la edición de 1677). A pesar de ello, hoy por primera vez se ponen en lengua castellana, y no hace mucho tiempo que eran desconocidas en Europa.

En 1802 se editaron por vez primera, fielmente, por el sabio Murr (con arreglo al original manuscrito que Spinoza había dejado a su huésped Van der Spik con orden de que fuera remitido al impresor Rieuwertz de Amsterdam).

Parece, sin embargo, que el ejemplar de Van der Spik no fue el único en que Spinoza dejó consignadas notas marginales. Se encuentra otro en la Biblioteca de Koenigsberg, en que la mano de Spinoza ha llenado las márgenes con acotaciones e ilustraciones.

Sin embargo, no hay entre las notas contenidas en uno y otro libro oposición o diferencia graves. *(N. del T.)*

TRATADO POLÍTICO

Traducción y notas de

HUMBERTO GIANNINI *y* MARÍA ISABEL FLISFISCH

NOTA DE TRADUCCIÓN

Esta traducción se basa en la edición latina de A. G. Wernham, Oxford, Clarendon Press, 1965. Las citas del *Tratado teológico-político* y del *Tratado de la reforma del entendimiento* corresponden a las traducciones castellanas de Atilano Domínguez, y las de la *Ética* a la traducción castellana de Oscar Cohan.

TRATADO POLÍTICO

EN EL CUAL SE DEMUESTRA DE QUÉ MODO DEBE INSTITUIRSE UNA SOCIEDAD DONDE TIENE LUGAR UN ESTADO MONÁRQUICO, ASÍ COMO TAMBIÉN AQUELLA DONDE MANDAN LOS MEJORES, PARA QUE NO CAIGA EN LA TIRANÍA, Y PARA QUE LA PAZ Y LA LIBERTAD DE LOS CIUDADANOS PERMANEZCAN INVIOLADAS[1]

---

[1] Como sabemos, el *Tratado político* quedó trunco en el capítulo XI, justamente cuando el autor iniciaba el estudio del gobierno o estado democrático. La carta que hace de Prefacio a la obra (*vid. infra* nota 2), que Spinoza escribiera en los momentos en que preparaba el capítulo VII, confirma, por lo demás, según sus propias palabras, el propósito de entregar un estudio completo sobre las tres formas, llamémoslas así, «ideales» de gobierno: el estado monárquico, el de los patricios y el 'popular' (democrático).

Ahora, que sea de este último estado, y no de los otros, del que Spinoza espera el mayor grado de concordia y de autonomía (libertad) de los ciudadanos, es algo que el lector del TP podrá comprobar, por ejemplo, en 6/4 o en 7/5, para citar los pasos más evidentes. Hay frecuentes manifestaciones de esta preferencia por la forma democrática de gobierno en otras obras del autor. Citamos ésta del TTP como una de las más significativas: «He tratado de él [del estado democrático] con preferencia a todos los demás porque me parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este estado, nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes, en el estado natural. Por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este estado, porque responde máximamente al objetivo que me he propuesto de tratar de las ventajas de la libertad en el estado» (TTP 16, 195). También (TTP 20, 245), etc.

Hay, entonces, buenas razones para suponer que este subtítulo no fue escrito por Spinoza, sino agregado. Y así, en este supuesto, resulta sospechoso el silencio de su autor (o autores) respecto de la democracia. Hay motivos para suponer, como es el caso de Madeleine Francès, que no se trata de una presentación inadvertida e inexacta de la obra, sino *políticamente tendenciosa* (*Traité Politique* [trad. de M. Francès], en *Oeuvres Complètes de Spinoza*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, págs. 912-916 y nota 963).

Este subtítulo habría sido escrito, siempre según Francès, por el destinatario de la carta que ha servido tradicionalmente de Prefacio a la obra. Y no se trataría de Jelles, como se ha supuesto también, o de alguno de aquellos que conformaban el círculo más estrecho de discípulos y amigos del filósofo. La traductora francesa hace mención a 'cierto magistrado holandés' (*vid. infra* nota 90), cuya suerte política y financiera

habría estado fuertemente ligada al régimen aristocrático.

Sin embargo, existe la posibilidad, que M. Francès no excluye, que sin mediar mala intención alguna, el editor anónimo leyera apresuradamente los manuscritos y subtitulara limitándose exclusivamente a lo que en ellos encontró.

CARTA DEL AUTOR A UN AMIGO, LA QUE PODRÍA CONVENIENTEMENTE ANTEPONERSE Y SERVIR EN LUGAR DE PREFACIO A ESTE TRATADO POLÍTICO

Dilecto amigo,

Tu grata carta me fue entregada ayer. Te doy gracias de corazón por la preocupación tan diligente que tienes por mí. No dejaría pasar… esta ocasión, si no estuviera ocupado en cierta cosa que considero más útil, y que a ti, como creo, te agradará más; a saber, en el ordenar el Tratado Político que hace algún tiempo comencé, siendo tú el impulsor. Seis capítulos de este Tratado ya están acabados. El primero, en cierta manera, contiene la introducción a la obra misma; el segundo trata del derecho natural; el tercero, del derecho de las potestades supremas; el cuarto trata ciertos asuntos políticos que dependen del gobierno de las potestades supremas; el quinto, de cuál sea lo último y supremo que una sociedad puede considerar; y el sexto, de qué manera debe instituirse un estado monárquico para que no caiga en la tiranía. Por ahora me ocupo del capítulo séptimo, en el que demuestro metódicamente todas las partes del capítulo sexto concernientes al orden de una bien organizada monarquía. Después pasaré al estado aristocrático y al popular, finalmente a las leyes y a otras cuestiones particulares que se refieren a la política. Con estas cosas adiós…[2]

De aquí el objetivo del Autor está a la vista; pero impedido por la enfermedad y arrebatado por la muerte no pudo continuar esta obra más allá del final de la Aristocracia, como el Lector mismo comprobará.

[2] Epístola del autor a un amigo ‘impulsor’ *(auctor)* del TP. En verdad, se trata del fragmento de una carta, sin nombre ni dirección. Fue colocada en último lugar en el *Epistolario* de Spinoza (carta 84 en la edición Gebhardt), aunque desde la edición de las *Opera posthuma* (1677) se la emplea como prólogo al Tratado.

Fuera del ‘magistrado holandés’ referido en la nota anterior, se ha buscado en el círculo de amistades más estrechas de Spinoza —Ludovico Mayer, Simón de Vries, Pedro de Balling y, sobre todo, Jaring Jelles— al destinatario de esta carta. Sin embargo, faltan antecedentes para hacer sólida cualquiera de estas atribuciones.

Las indicaciones contenidas en esta carta darían pie para titular los primeros capítulos del TP, como se hace en algunas traducciones, de la siguiente manera:

1. Introducción,
2. Del derecho natural,
3. Del derecho de las potestades supremas,
4. De ciertos asuntos políticos que dependen del gobierno de las potestades supremas,
5. De qué sea lo último y supremo que una sociedad puede considerar,
6. De qué manera debiera instituirse un estado monárquico para que no caiga en la tiranía,
7. Del orden de una bien organizada monarquía,

8., 9., 10. Del estado aristocrático,

11. Del estado popular…

Hemos preferido consignar aquí, y no en nuestra traducción, esas posibilidades y encabezar los títulos simplemente con la numeración con que aparecen en el texto latino.

CAPÍTULO I

1. Los filósofos conciben los afectos[3] por los cuales somos atormentados, como vicios en que los hombres caen por su culpa; por esto, suelen reírse, lamentarse, difamarlos, o bien (los que quieren parecer más respetables) abominar de ellos. Así pues, creen que hacen una cosa divina, y que alcanzan la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar de muchos modos la naturaleza humana que no está en ninguna parte, y a acosar con palabras a aquella que en verdad existe. En efecto, conciben a los hombres, no como son, sino como ellos quisieran que fuesen: de donde resulta que generalmente han escrito sátira en vez de ética, y que nunca han concebido una política que pueda ser referida a la práctica; sino una que podría ser considerada como quimera, o bien ser instituida en una Utopía,[4] o bien en aquel siglo de oro de los poetas, es decir, donde de ningún modo era necesario hacerlo. Por consiguiente, mientras de entre todas las ciencias que tienen un uso, esto ocurre sobre todo en las ciencias políticas, se cree que la teoría difiere de su propia práctica, y se considera que nadie es menos idóneo para gobernar una república que los teóricos o los filósofos.

2. En cambio, se cree que los políticos acechan contra los hombres más que velan por ellos, y se les considera más bien diestros que sabios. En efecto, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Por consiguiente, mientras se afanan en prevenir la maldad humana, y ello por medio de aquellas artes que la experiencia ha enseñado por larga práctica, y que los hombres guiados más por el miedo que por la razón suelen ejercer, son considerados adversarios de la religión, principalmente por los teólogos, que creen que las potestades supremas deben tratar los asuntos públicos según las mismas reglas de la piedad a las cuales el hombre privado se atiene.[5] Con todo, no puede dudarse de que los políticos han escrito mucho más felizmente acerca de las cosas políticas que los filósofos. Pues, ya que han tenido a la experiencia

como maestra, no han enseñado nada que estuviese alejado de la práctica.

3. Y en verdad estoy completamente convencido de que la experiencia ha mostrado todos los tipos de ciudadanías que pueden concebirse para que los hombres vivan en armonía, y al mismo tiempo los medios por los cuales la multitud debe ser dirigida, o bien por los que dentro de ciertos límites debe ser contenida: de modo que no creo que nosotros podamos conocer, pensando sobre este asunto, alguno que sea compatible con la experiencia o bien con la práctica, que todavía no haya sido experimentado y descubierto. Pues, los hombres han sido dispuestos de modo que no pueden vivir fuera de algún derecho común; ahora bien, los derechos comunes y los asuntos públicos han sido instituidos y conducidos por hombres muy agudos, ya sea astutos o bien diestros; y además es apenas creíble que nosotros podamos concebir algo que pueda ser útil para una sociedad común,[6] que la ocasión o el azar no hayan ofrecido, y que los hombres, dedicados a asuntos comunes y velando por su propia seguridad, no hayan visto.

4. Así pues, habiendo aplicado mi espíritu a la política, no he intentado demostrar nada que sea nuevo o inaudito, sino demostrar solamente aquellas cosas que están muy de acuerdo con la práctica, por razón cierta e indudable, y deducirlas de la condición misma de la naturaleza humana; y a fin de inquirir aquellas cosas que consideran a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos considerar las cosas matemáticas, he cuidado atentamente de no burlarme de las acciones humanas, no deplorarlas, ni detestarlas, sino entenderlas:[7] y por esto a los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia, y las restantes conmociones del espíritu, no como vicios de la naturaleza humana, sino que las he examinado como propiedades que pertenecen a ella misma del mismo modo que a la naturaleza del aire, el calor, el frío, la tempestad, el trueno, y las otras cosas de este tipo; éstas aunque molestas, sin embargo son necesarias, y tienen causas ciertas a través de las cuales intentamos entender su naturaleza, y la mente con la verdadera contemplación de ellas se alegra lo mismo que con el conocimiento de aquellas cosas que son gratas a los sentidos.[8]

5 . Es pues cierto esto, y en nuestra *Ética* hemos demostrado que es verdadero, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos;[9] y que han sido constituidos de tal modo que se compadecen de aquellos a quienes les va mal, y envidian a quienes les va bien, y son más inclinados a la venganza que a la misericordia; y además que cada uno desea que los demás vivan según su propia

índole,[10] y que aprueben lo que él aprueba, y repudien lo que él repudia. De donde acontece que, puesto que todos igualmente desean ser los primeros, llegan a enfrentamientos, y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse recíprocamente; y el que sale victorioso se gloria más de haber dañado al otro que de haber sido útil a sí. Y aunque todos estén persuadidos de que la religión, contrariamente, enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, esto es, que defienda el derecho de otro como si fuera el suyo, sin embargo hemos mostrado que esta convicción poco poder tiene contra los afectos. Tiene fuerza sin duda en el momento de la muerte, esto es cuando la enfermedad ha vencido a los afectos mismos, y el hombre yace impotente; o bien en los templos, donde los hombres no ejercen ningún comercio; pero de ningún modo en el foro o bien en el palacio, donde sería muy necesaria.[11] Hemos mostrado además que la razón sin duda puede reprimir y moderar en mucho los afectos; pero al mismo tiempo hemos visto que la vía que la razón misma enseña es muy ardua; de modo que quienes se persuaden de que a la multitud, o bien a quienes son arrastrados por los negocios públicos, pueda inducírselos a vivir por la sola prescripción de la razón, sueñan con el siglo de oro de los poetas o con una fábula.

6. Por consiguiente, un estado[12] cuyo bienestar depende de la buena fe de alguien, y cuyos asuntos no pueden ser correctamente administrados a no ser que aquellos que se ocupan de éstos quieran actuar de buena fe, de ningún modo será estable; sino que, para que pueda conservarse, los asuntos públicos deben ser ordenados de modo que los que administran éstos, sea que sean guiados por la razón o bien por el afecto, no puedan ser inducidos a ser desleales o a actuar mal. Y no importa para la seguridad de un estado con qué ánimo los hombres son inducidos a administrar correctamente los asuntos, a condición de que los asuntos sean administrados correctamente: pues la libertad o la fuerza del espíritu es una virtud privada; pero la virtud de un estado es la seguridad.[13]

7. Finalmente, puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultivados, traban relaciones en todas partes y establecen alguna condición civil,[14] por esto las causas y los fundamentos naturales del estado no deben buscarse en las instancias de la razón, sino que deben deducirse de la naturaleza común o condición de los hombres, lo que he decidido hacer en el capítulo siguiente.

---

[3] Afectos *(affectus)*: «Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de

obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones» (E3Def3). No debe confundirse, pues, 'afecto' —a veces se le traduce por 'sentimiento'— que es un modo propio del ser humano, con las afecciones *(affectiones)* que son modos por los que cualquier cosa de la naturaleza expresa un cambio o una modificación.

4 El autor debe de haber tenido in mente —la tenía también en su biblioteca— la obra de Tomás Moro: *Sobre la mejor condición del estado y sobre la nueva isla Utopía*. A este propósito son muy acertados, sin embargo, los comentarios de Alexandre Matheron cuando afirma que esta crítica está dirigida a todos los filósofos, sin excepción: «[…] tanto a Hobbes como a santo Tomás […] quienes asignan un fin a la naturaleza humana; y del cual derivan una obligación […] De donde, la gigantesca tautología que en el capítulo I del TP Spinoza reprocha a todos los filósofos haber concebido: la función moral del estado, en definitiva requiere como ejercicio el reino de la virtud que ella estaba precisamente destinada a promover». (A. Matheron, «Etat et moralité selon Spinoza», *Proceedings of the first Italian International Congress on Spinoza*, Nápoles, 1985, págs. 343-354; y «Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: macchiavéllisme et utopie», *Arch. Fil.*, Padua [1978], 29-59. También P. Cristofolini, «Esse sui juris e Scienza politica», *Studia Spinozana* 1 [1985], 53-71.)

5 Los asuntos públicos no deben tratarse según las mismas reglas de piedad con que el ciudadano puede tratar sus relaciones privadas. Es más: si la piedad o afectos próximos tales como la simpatía, el respeto, la compasión, etc., llegan a entrar en conflicto con la utilidad pública, es esta última la que debe considerarse por sobre todas las cosas, como supremo bien, «pues, la suma piedad […] es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del estado» (TTP 20, 242). «La piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar. Suprimido el estado, en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, sólo reina la ira y la impiedad. De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo, resulta impía, si de ello se deriva algún daño para el estado; y que al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del estado» (TTP 19, 232). Acerca de las relaciones entre el estado y la práctica religiosa, sobre todo (TTP 20, 247). Sobre 'piedad' *vid. infra* nota 47.

6 Sociedad común *(societas communis)*: este término sólo es empleado dos veces por el autor en su significación actual de comunidad organizada políticamente, acepción que Spinoza ha empleado con frecuencia en TTP (p. ej., TTP 5, 73-74). *Vid*. nota 72.

7 Ejemplo de una ciencia que procede por vía deductiva *(more geometrico)* es la misma *Ética* de Spinoza. Este método, además del rigor, apodicticidad y sistematicidad que le son inherentes, permite tratar los asuntos éticos y políticos con esa libertad de espíritu —sin sentimientos burlescos u hostiles— con que se tratan los objetos matemáticos: «Consideraré las acciones y los apetitos humanos igual que si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos» (E1A. También E3Praef.; E4P35; Ep 30).

8 Las relaciones entre alegría *(laetitia)* y conocimiento tienen una larga historia en la filosofía. Dice Aristóteles que cada organismo goza realizando el acto (la actividad) que le es propio. Así, el ser meramente sensible goza de la actividad sensorial que lleva ese poder sentir al acto mismo; y el ser dotado de entendimiento goza de la actividad intelectiva que lleva el poder inteligir, a la inteligencia misma de las cosas. Por lo que respecta a Spinoza, la actividad cognoscitiva más que un hacer reproduciendo o representando lo que ya es, realiza una suerte de *producción*, en la que el agente no se limita a reflejar el ser de algo ya dado y, de esta manera, a estar meramente determinado por la cosa reflejada. En la actividad verdadera, el agente es tal porque llega a ser el fundamento de la cosa a la que se relaciona como agente. Esto se anuncia ya en TIE: «Pero, yo veía una cosa: que en tanto que mi espíritu estaba ocupado de sus pensamientos, él se alejaba de los falsos bienes y pensaba seriamente en su nuevo proyecto. Lo que me era de un gran consuelo […] Y bien que en un principio estos momentos fueron raros y cortos, sin embargo, a medida que el verdadero bien me era más y más conocido, estos momentos fueron más frecuentes y prolongados» (TIE 11). Y no en otra cosa consiste su alegría: en no depender de otro para ser y para actuar; y en esto consiste también su libertad. Pero, es en la *Ética* donde se desarrollará la contraposición entre

pasividad-dolor y actividad-alegría, y la conversión del primer par en el segundo, en virtud del conocimiento: «Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión, tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta» (E5P3); «En cuanto el alma entiende todas las cosas como necesarias, en tanto tiene una potencia mayor sobre sus afectos, o sea, padece menos en virtud de ellos» (E5P6); «Con todo lo que entendemos mediante el tercer género de conocimiento [el racional] nos deleitamos, y esto acompañado por la idea de Dios como causa» (E5P32).

9 «La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y de la manera de vivir de los hombres parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza […]. Pero mi razonamiento es éste: nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio suyo; es, en efecto, la Naturaleza siempre la misma, y en todas partes una y la misma su virtud y potencia de obrar […] Así pues, los afectos del odio, de la ira, de la envidia, etc., considerados en sí mismos, se siguen de la misma necesidad y virtud de la Naturaleza que las demás cosas singulares […]» (E3I); «Y en esto no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás que ignoran la verdadera razón, ni entre los locos y tontos y los sensatos […]» (TTP 16, 189-190).

10 Vivir según su propia índole *(vivere ex suo ingenio)*: esta expresión está relacionada con la descripción que el autor hace del hombre sometido a los afectos (*vid*. nota anterior) en contraposición a quien vive guiado por la razón *(ratione duci)* que es siempre común y social.

11 Resulta que una opinión moral aislada —como la que dice que hay que defender el derecho ajeno como el propio— generalmente está asociada a afectos tan débiles que sólo tienen aparente eficacia en el aislamiento de un templo, lugar en que los negocios públicos han sido momentáneamente suspendidos, o en el momento de suprema impotencia, como lo es el cercano a la muerte. Pero, no es en absoluto eficaz en medio de los intereses en pugna de la condición civil. Para que triunfara aquella opinión moral, el afecto al que está asociada debería ser más fuerte que los afectos ligados a los intereses en pugna, pues «un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir» (E4P7).

12 Estado *(imperium)*: es el concepto de mayor frecuencia en el *Tratado político*: 371 veces, frente a *jus*, que le sigue con 335 veces. Hemos traducido el término de tres modos distintos: ‘estado’, ‘mando’, e ‘imperio’ propiamente tal. Respecto de la primera acepción —‘estado’—, es preciso aclarar que con ella no queremos referirnos al concepto moderno de estado, esto es, a la organización jurídica y espacio-territorial. En Spinoza, el concepto es aparentemente más simple: es la potencia, el poder de la multitud. Pero, al ejercicio de esa potencia, de ese poder, al que el autor igualmente llama *imperium*, lo hemos traducido por ‘mando’. El mando se detenta *(tenere imperium)*, se entrega a otro *(imperium alteri tradere)*, se transfiere a uno *(imperium in unum transferre)*, se tiene *(habere imperium)*, etc.; pero no así el estado. Nuestra tercera acepción, —‘imperio’—, es simplemente producto del uso; como por ejemplo, ‘imperio romano’, y no ‘supremacía romana’ (*Cf*. E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pág. 9); también por el uso se habla del ‘imperio de la razón’.

Pierre François Moreau en su artículo «La notion d’imperium dans le *Traité Politique*» (*Proceedings*…, 355-366) explica sus razones para traducirlo por ‘Etat’. Nos parece interesante recoger aquí dicha argumentación.

En el capítulo I del TP, el término remite a aquello que se opone a lo privado, a lo particular (*Cf*. TP 1/6); no en propiedad al individuo como tal o tal, como razonable o apasionado.

En el capítulo II del TP, el artículo 17 comienza dando una definición: *Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet* (Este derecho que se define por la potencia de una multitud, suele ser llamado ‘estado’). *Imperium* (Estado) no es solamente un *jus* (derecho), es decir, una *potentia* (potencia), sino que se trata de la potencia de la multitud *(multitudo)*.

Luego introduce Spinoza una idea suplementaria: *tenere imperium* (detentar el mando), es decir, detentar ese derecho que se define por la potencia de la multitud. Pero, para comprender lo que es el

‘estado’, agrega Moreau, no basta definirlo por la potencia; es necesario avanzar en dos direcciones: señalar sus tareas y quién las ejerce. Las tareas son fácilmente identificables; y el quién las ejerce remite a las formas: aristocracia, democracia, monarquía; pero no como la tradicional diferenciación de la teoría de los tres tipos de gobierno, sino que el objeto ahora es la diversidad y la unidad de los mecanismos concretos donde se realizan las relaciones de fuerza, de dominio y de compromiso —lo que hoy llamaríamos ‘el aparato del Estado’.

El capítulo III enuncia una serie de aparentes equivalencias: condición de un estado = condición civil; cuerpo de un estado = ciudadanía; asuntos comunes de un estado = cosa pública; derecho civil = derecho del estado = derecho de las potestades supremas. El problema es que no hay ni equivalencia absoluta entre dos términos, ni ausencia total de rigor en su elección. Está claro que asistimos aquí a uno de los efectos propios del sistema spinocista, en tanto que sistema: si es verdad que una filosofía no es solamente una deducción rigurosa al interior de un registro especializado, sino también la articulación de registros diferentes, este comienzo del capítulo III del TP es precisamente el lugar de tal articulación; la teoría de la soberanía, heredada de la tradición jurídica, de la tradición de los prácticos del estado, se encuentra, por intermedio de esta noción de *imperium*, puesta en perspectiva con la metafísica de la necesidad natural. El esfuerzo del TP no es el de desarrollar cada teoría por separado: *a*) la teoría de los fundamentos de la sociedad civil, elaborada por los filósofos y los teólogos; *b*) la teoría de la soberanía, constituida por los juristas; y *c*) los *arcana imperii*, análisis de los mecanismos de poder, que le son propios a los políticos (a los partidarios de Maquiavelo); ni el hacer una síntesis cualquiera: su esfuerzo es el de producir categorías capaces de pensar sistemáticamente un nuevo campo del saber: el hacer aparecer las estructuras necesarias —naturales del estado— como una cosa que existe en tanto tal, según las determinaciones que pueden ser conocidas y descritas.

13 Seguridad *(securitas)*: El autor define la seguridad, en general, como «la alegría nacida de la idea de una cosa futura o pretérita acerca de la cual ha desaparecido toda causa de duda» (E3Def14). La seguridad es una suerte de certeza práctica. De ahí que tanto en TTP como en TP adquiera una importancia relevante, como uno de los fines últimos, o el fin último del proyecto político: «El fin del estado no es otro que la paz y la seguridad de la vida» (TP 5/2). Y, teniendo en cuenta lo que se dice en TTP, no parece contradictorio con lo anterior la reiterada afirmación de que el último fin del estado es la libertad: «Fin último [del estado] no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librar a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven el máximo de ese derecho suyo natural de existir y obrar sin daño suyo o ajeno. El fin del estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que alma *(mens)* y cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se comporten con odios, iras, o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del estado es, pues, la libertad» (TTP 20, 240-241). (*Vid*. G. Semerari, «L’Ontologia della sicurezza in Spinoza», *Proceedings*…, 113-141.)

14 Condición civil *(status civilis)*: Traducimos aquí este término en vez de ‘estado civil’ o ‘estado político’ como lo ha hecho la gran mayoría de los traductores, a fin de no multiplicar, en lo posible, los significados del término ‘estado’, que hemos reservado para *imperium*. Establecer alguna condición civil es crear un poder en cuanto grupo ligado por algún interés común permanente, como puede serlo el miedo o una fuerza extraña o la esperanza de beneficiarse mutuamente. Sobre la contraposición (relativa) entre condición civil y condición natural, *vid*. E4P37S2 y TTP 16, 190-191.

CAPÍTULO II

1. En nuestro *Tratado teológico-político* hemos hablado del derecho natural y del civil,[15] y en nuestra *Ética* hemos expuesto qué es el pecado, qué el mérito, qué la justicia, qué la injusticia, y finalmente qué es la libertad humana.[16] Pero, para que aquellos que lean este tratado no tengan el trabajo de buscar en otros aquellas cosas que se proponen principalmente en éste, he decidido explicar estas cosas nuevamente aquí y demostrarlas apodícticamente.[17]

2. Toda cosa natural puede ser concebida adecuadamente, ya sea que exista ya sea que no exista.[18] Por consiguiente, como el principio de existencia de las cosas naturales no puede concluirse a partir de la definición de éstas, así también, la perseverancia de ellas en existir no puede concluirse a partir de su definición;[19] pues la esencia ideal de ellas es la misma después que han comenzado a existir que antes que existieran. Por consiguiente, como su principio de existencia no puede seguirse de su esencia,[20] así tampoco su perseverancia en existir; sino que la misma potencia, que necesitan para comenzar a existir, la necesitan para continuar existiendo.[21] De lo cual se sigue que la potencia de las cosas naturales por la cual existen, y consecuentemente por la cual obran, ninguna otra puede ser que la potencia eterna misma de Dios:[22] pues, si fuese alguna otra potencia creada, no podría conservarse a sí misma, y consecuentemente tampoco podría conservar las cosas naturales, sino que ella misma también necesitaría, para perseverar en la existencia, la misma potencia que necesitaría para ser creada.

3. Por consiguiente, de aquí, del hecho de que la potencia de las cosas naturales por la cual existen y obran es la mismísima potencia de Dios, fácilmente entendemos qué es el derecho de la naturaleza. Pues, ya que Dios tiene derecho a

todas las cosas, y ya que el derecho de Dios no es ninguna otra cosa que la potencia misma de Dios en la medida en que ésta es considerada absolutamente libre, de aquí se sigue que cada cosa natural tiene tanto derecho de la naturaleza como potencia tiene para existir y obrar; puesto que la potencia de cada cosa natural por la cual existe y obra, ninguna otra es que la potencia misma de Dios que es absolutamente libre.[23]

4. Así pues por 'derecho de la naturaleza' entiendo las leyes mismas o bien las reglas de la naturaleza según las cuales todas las cosas llegan a ser, esto es, la potencia misma de la naturaleza; y en verdad el derecho natural de la naturaleza toda, y consecuentemente el de cada individuo, se extiende hasta el punto que se extiende su potencia;[24] y consecuentemente todo lo que cada hombre hace de acuerdo con las leyes de su naturaleza, lo hace por el derecho supremo de la naturaleza, y tiene conforme a la naturaleza tanto derecho como vale por su potencia.

5. Pues bien, si fuese confrontado con la naturaleza humana, de tal manera que los hombres vivieran por la sola prescripción de la razón, y no intentaran ninguna otra cosa, entonces el derecho de la naturaleza, en cuanto se considera ser el propio del género humano, sería determinado por la sola potencia de la razón. Pero los hombres son guiados más por el ciego deseo que por la razón, y por consiguiente la potencia natural de los hombres, o bien el derecho, debe ser definido no por la razón, sino por cualquier apetito por el cual son determinados a actuar, y por el cual intentan conservarse. En efecto, reconozco que esos deseos, que no nacen de la razón, no son acciones sino más bien pasiones humanas.[25] Pero, puesto que aquí tratamos de la potencia universal o bien del derecho de la naturaleza, no podemos distinguir aquí ninguna diferencia entre los deseos que son engendrados en nosotros por la razón y aquellos que lo son por otras causas: puesto que tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza, y explican[26] la fuerza natural por la cual el hombre intenta perseverar en su ser. Pues el hombre, sea sabio sea ignorante, es parte de la naturaleza, y todo aquello por lo cual cada uno es determinado a actuar debe ser referido a la potencia de la naturaleza, ya que ciertamente ésta puede ser definida por la naturaleza de este o aquel hombre. En verdad el hombre, sea guiado por la razón sea por el solo deseo, en nada actúa, a no ser según las leyes y reglas de la naturaleza, esto es, por el derecho de la naturaleza (art. 4 de este capítulo).

6. Muchos, sin embargo, creen que los ignorantes alteran el orden de la

naturaleza más que seguirlo, y conciben a los hombres en la naturaleza como un estado dentro de un estado.[27] Establecen, pues, que la mente humana no es producida por ninguna causa natural, sino que es creada inmediatamente por Dios; que es independiente de las demás cosas de tal modo que tiene la potestad absoluta de determinarse, y de usar rectamente la razón. Pero la experiencia enseña más que suficientemente que no está más bajo nuestra potestad tener una mente sana que un cuerpo sano. Luego, puesto que cada cosa, en cuanto de sí depende, intenta conservar su ser, no podemos de ningún modo dudar de que, si estuviera igualmente en nuestra potestad tanto el vivir por prescripción de la razón como el ser guiados por el ciego deseo, todos serían guiados por la razón, y organizarían su vida sabiamente, lo que de ningún modo pasa, pues el propio placer arrastra a cada uno.[28] Ni los Teólogos que, sin duda, establecen que la causa de esta impotencia es un vicio de la naturaleza o bien un pecado que se originó a partir de la caída del primer ancestro, hacen desaparecer esta dificultad. Pues, si incluso bajo la potestad del primer hombre estuvo tanto el mantenerse firme como el caer, y si era dueño de su mente, y de naturaleza íntegra, ¿cómo pudo suceder que, sabedor y sagaz, haya caído?[29] Pero dicen que él fue engañado por el Diablo. Pero ¿quién fue aquel que engañó al Diablo mismo?, ¿quién, pregunto, volvió demente a éste, precisamente el más distinguido de entre todas las creaturas inteligentes, hasta tal punto que quiso ser más grande que Dios? ¿Acaso pues no intentaba, en cuanto de él dependía, conservarse a sí mismo, y a su ser, que tenía mente sana? Luego, ¿cómo pudo suceder que precisamente el primer hombre, que era amo de su mente y señor de su voluntad, haya sido seducido y haya estado expuesto a ser engañado? Pues, si tuvo la potestad de usar rectamente la razón, no pudo ser engañado; pues, en cuanto de él dependía, intentó necesariamente conservar su ser y su mente sana. Sin embargo, se supone que él tuvo esto bajo su potestad; por lo tanto conservó necesariamente su mente sana, y no pudo ser engañado. Es cosa sabida que esto es falso por su propia historia; y por consiguiente se ha de admitir que el usar rectamente la razón no estuvo bajo la potestad del primer hombre, sino que, así como nosotros, estuvo sometido a los afectos.

7. Ahora bien, nadie puede negar que el hombre, como los demás individuos, intentará conservar su ser, en cuanto de él depende. Pues, si se pudiera concebir aquí alguna diferencia, debería surgir de allí, del hecho de que el hombre tuviera libre voluntad. Pero cuanto más fuera el hombre concebido por nosotros como libre, tanto más estaríamos forzados a establecer que él mismo debería necesariamente conservarse y ser dueño de su mente; cualquiera que no

confunda libertad con contingencia me concederá esto fácilmente. En efecto, libertad es virtud o perfección: por consiguiente todo lo que acusa al hombre de impotencia no puede referirse a la libertad de él mismo.[30] Por lo tanto, el hombre no puede de ningún modo ser llamado libre porque puede no existir, o bien porque puede no usar la razón, sino que puede ser llamado libre solamente en la medida en que tiene la potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Pues bien, cuanto más libre consideremos que el hombre es, tanto menos podemos decir que él puede no usar la razón, y elegir las cosas malas en lugar de las buenas; y por esto Dios, que absolutamente libre existe, intelige y obra, ciertamente por la necesidad de su naturaleza necesariamente también existe, intelige y obra. Pues no hay duda de que Dios obra con la misma libertad por la cual existe: por consiguiente, al igual que existe por la necesidad de su naturaleza misma, también actúa por la necesidad de su naturaleza misma, esto es, actúa absolutamente libre.[31]

8. Y así concluimos que no está bajo la potestad de cada hombre el usar siempre la razón, ni estar en la cumbre más alta de la libertad humana; y sin embargo está bajo ella el que cada uno, en cuanto de él depende, intente siempre conservar su ser, y (porque cada uno tiene tanto derecho como fuerza tiene por su potencia) está bajo ella el que cualquier cosa que cada uno, sea sabio o ignorante, intenta y actúa, eso lo intenta y actúa por el derecho supremo de la naturaleza. De esto se sigue que el derecho y la norma de la naturaleza, bajo los cuales todos los hombres nacen y en gran medida viven, nada prohíben, a no ser lo que nadie desea y lo que nadie puede; no desprecian ni las luchas, ni los odios, ni la ira, ni los dolos, ni absolutamente ninguna cosa que el apetito pueda aconsejar. Y no es de admirarse; pues la naturaleza no está limitada por las leyes de la razón humana, que solamente tienden a lo verdaderamente útil para los hombres y a su conservación, sino por una infinidad de otras leyes que consideran el orden eterno de la naturaleza toda, de la cual el hombre es una partícula, orden por cuya sola necesidad todas las cosas individuales son determinadas para existir y obrar de un modo preciso. Por consiguiente, todo lo que nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza es porque conocemos las cosas sólo en parte, e ignoramos en gran parte el orden y la coherencia de la naturaleza toda, y porque queremos que todas las cosas sean dirigidas por prescripción de nuestra razón: no obstante, aquello que la razón declara que es malo no es malo respecto del orden y de las leyes de la naturaleza toda, sino solamente respecto de las leyes de nuestra sola naturaleza.[32]

9. Además, se sigue que cada uno es dependiente de otro tanto tiempo como está bajo la potestad del otro, y que es independiente en tanto que puede rechazar toda fuerza, y vengar, de acuerdo a su decisión, el daño inferido a él, y, en general, en tanto que puede vivir según su propia índole.[33]

10. Tiene bajo su potestad a otro, aquel que lo tiene atado; o que le ha quitado las armas y los medios de defenderse o evadirse, o que le ha inspirado miedo; o que ha obligado con beneficios de tal modo que prefiere hacer la voluntad de él antes que la suya, y vivir más bien de acuerdo a la decisión de él antes que vivir de acuerdo a la propia. El que tiene a otro bajo su potestad del primer o bien del segundo modo tiene solamente su cuerpo, pero no su mente; pero el que lo tiene del tercer o bien del cuarto modo ha puesto bajo su dependencia tanto la mente como el cuerpo del otro; pero solamente mientras perdura el miedo o la esperanza;[34] pero si ésta o aquél han sido apartados, el otro se mantiene independiente.

11. La facultad de juzgar puede ser también dependiente de otro en la medida en que la mente puede ser engañada por otro; a partir de esto se sigue que la mente es enteramente independiente en la medida en que puede usar rectamente la razón. Por cierto, puesto que la potencia humana ha de ser valorada no por el vigor del cuerpo sino más bien por la fuerza de la mente, de aquí se sigue que son máximamente independientes aquellos que máximamente pueden por la razón y los que son guiados principalmente por ésta misma. Y aún más, llamo a un hombre enteramente libre en tanto que es guiado por la razón, porque entonces es determinado para actuar por las causas que pueden adecuadamente ser entendidas solamente a través de su propia naturaleza;[35] a pesar de que sea necesariamente determinado para actuar por ellas. Pues la libertad (como lo hemos mostrado en el art. 7 de este capítulo) no suprime la necesidad de actuar, sino que la asume.

12. La promesa hecha a alguien por la cual uno por las solas palabras ha prometido que habrá de hacer esto o aquello que por derecho propio podía dejar de hacer o no, permanece válida tanto tiempo como la voluntad de aquel que ha hecho su promesa no cambia. Pues, el que tiene la potestad de romper la promesa, ése en verdad no ha cedido su derecho, sino que ha dado palabras solamente. Por consiguiente, si él mismo que es juez de sí por derecho de la naturaleza ha juzgado rectamente o mal (pues errar es humano) que a partir de la promesa hecha se sigue más daño que utilidad decide que por fallo de su mente

la promesa ha de ser rota, y por derecho de la naturaleza la romperá (por el art. 9 de este capítulo).[36]

13. Si dos simultáneamente se reúnen y unen fuerzas, conjuntamente pueden más, y consecuentemente tienen conjuntamente más derecho sobre la naturaleza, que uno y otro solos; y cuanto más hayan unido sus vínculos de este modo, tanto más todos simultáneamente tendrán más derecho.[37]

14. En la medida en que los hombres son atormentados por la ira, la envidia, o algún afecto de odio,[38] son arrastrados en distintos sentidos y son hostiles recíprocamente, y por esto son tanto más de temer cuanto más pueden y son más diestros y astutos que los demás animales. Y puesto que los hombres las más de las veces (como hemos dicho en el art. 5 del capítulo anterior) están por naturaleza sometidos a estos afectos, por consiguiente los hombres son enemigos por naturaleza. Pues el más grande enemigo para mí es aquel que más debe ser temido por mí y de quien más debo guardarme.[39]

15. Ahora bien, puesto que (por el art. 9 de este capítulo) en la condición natural cada uno es independiente tanto tiempo como puede guardarse de no ser oprimido por otro, y puesto que uno solo en vano intenta guardarse de todos, de aquí se sigue que en cuanto el derecho natural humano es determinado por la potencia de cada uno, y es de cada uno, no es nada, sino que existe por una opinión más que de hecho, puesto que no hay ninguna seguridad de obtenerlo. Y cierto es que cada uno tanto menos puede, y consecuentemente tanto menos derecho tiene, cuanto mayor razón para temer tiene. A esto se añade que los hombres sin auxilio mutuo apenas pueden conservar la vida y cultivar la mente. Y por esto concluimos que el derecho de la naturaleza, que es el propio del género humano, apenas puede ser concebido excepto donde los hombres tienen derechos comunes, los que simultáneamente pueden reclamar para sí las tierras que pueden habitar y cultivar, y los que pueden protegerse, y repeler toda fuerza, y los que pueden vivir de acuerdo a una decisión común de todos. Pues (por el art. 13 de este capítulo) cuantos más hombres convienen de este modo en un grupo, tanto más derecho todos simultáneamente tienen; y si los Escolásticos, por el hecho de que evidentemente los hombres en la condición natural pueden escasamente ser independientes, quieren llamar al hombre animal social, no tengo nada que contradecirles.[40]

16. Cuando los hombres tienen derechos comunes, y todos son guiados como por una sola mente,[41] cierto es (por el art. 13 de este capítulo) que cada uno de ellos tiene tanto menos derecho cuanto más poderosos que él son colectivamente los demás, esto es, que él en verdad no tiene ningún derecho sobre la naturaleza excepto aquello que el derecho común le concede; por lo demás, cierto es que está obligado a ejecutar cualquier cosa que le sea ordenada por consenso común, o que (por el art. 4 de este capítulo) por derecho es forzado a ello.

17. Este derecho, que se define por la potencia de una multitud,[42] suele ser llamado estado.[43] Y lo detenta enteramente aquel que tiene el cuidado de la república por consenso común, esto es, de estatuir, interpretar y abolir los derechos de fortificar las ciudades, de decidir acerca de la guerra y de la paz, etc. Porque si este cuidado pertenece a un consejo que está compuesto de una multitud común, entonces el estado es llamado democracia; pero si está compuesto de algunos seleccionados solamente, es llamado aristocracia; y si finalmente el cuidado de la república y consecuentemente el estado está en manos de uno, entonces es llamado monarquía.[44]

18. A partir de las cosas que hemos mostrado en este capítulo se nos hace claro que en la condición natural no se da el pecado; o bien, si alguien peca, ése peca contra sí, no contra otro: puesto que nadie por derecho de la naturaleza es obligado a obrar a gusto de otro, a no ser que quiera, ni a tener algo por bueno o por malo, a no ser aquello que él mismo por su propia índole decide que es bueno o malo; y nada es absolutamente prohibido por derecho de la naturaleza, a no ser aquello que nadie puede. *Vid*. los arts. 5 y 8 de este capítulo. Ahora bien, el pecado es una acción que no puede hacerse por derecho. Pero, si los hombres por norma de la naturaleza fueran obligados a ser guiados por la razón, entonces todos necesariamente serían guiados por la razón. Pues las normas de la naturaleza son normas de Dios (por los arts. 2 y 3 de este capítulo), las que Dios ha instituido con la misma libertad con la cual existe, y las que además se siguen de la necesidad de la naturaleza divina (*Vid*. art. 7 de este capítulo), y las que consecuentemente son eternas y no pueden ser violadas. Pero los hombres son principalmente guiados por el apetito sin razón, y sin embargo no perturban el orden de la naturaleza, sino que necesariamente lo siguen; y así, un ignorante y un débil de espíritu es obligado por derecho de la naturaleza a organizar su vida sabiamente no más que un enfermo es obligado a tener cuerpo sano.

19. Por consiguiente, el pecado no puede ser concebido a no ser en un estado

donde evidentemente qué es bueno y qué es malo es decidido por derecho común del estado todo, y donde nadie (por el art. 16 de este capítulo) hace cualquier cosa por derecho, a no ser aquello que hace por decreto común o por consenso. Pues (como hemos dicho en el art. anterior), pecado es aquello que no puede hacerse por derecho, o aquello que es prohibido por derecho;[45] empero obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que es bueno por derecho, y que debe hacerse por decreto común.[46]

20. Sin embargo, solemos llamar pecado también a aquello que se hace contra el dictamen de la sana razón, y obediencia a la voluntad constante de moderar los apetitos por prescripción de la razón; lo que enteramente aprobaría si la libertad humana consistiera en una licencia del apetito, y la servidumbre, en el imperio de la razón. Pero, puesto que la libertad humana es tanto mayor, cuanto más puede el hombre ser guiado por la razón y moderar sus apetitos, no podemos, a no ser muy impropiamente, llamar a la vida racional 'obediencia', y llamar 'pecado' a aquello que en verdad es impotencia de la mente, pero que no es licencia contra sí misma, y por lo cual el hombre puede ser llamado esclavo más bien que libre. *Vid*. los arts. 7 y 11 de este capítulo.

21. Pero en verdad, puesto que la razón enseña a ejercer la piedad, y enseña a ser de espíritu tranquilo y bueno, lo que solamente puede suceder en un estado,[47] y además, puesto que no puede suceder que una multitud sea guiada como por una sola mente, como se requiere en un estado, a no ser que el estado tenga derechos que hayan sido instituidos por prescripción de la razón, por lo tanto no muy impropiamente los hombres que se han acostumbrado a vivir en un estado llaman pecado a aquello que se hace contra el dictamen de la razón, ya que los derechos de un estado óptimo deben ser instituidos por dictamen de la razón. Y por qué he dicho (art. 18 de este capítulo) que un hombre en la condición natural peca contra sí, si en algo peca, acerca de esto *vid*. el capítulo 4 arts. 4 y 5, donde se muestra en qué sentido podemos decir que aquel que detenta el mando, y posee el derecho de la naturaleza, es atado por las leyes y puede pecar.

22. En lo que atañe a la religión, es cierto también que un hombre es tanto más libre, y máximamente obsecuente para sí, cuanto más ama a Dios y con espíritu más íntegro lo honra.[48] En verdad no prestamos atención al orden de la naturaleza en la medida en que lo ignoramos, sino a los solos dictámenes de la razón que conciernen a la religión, y al mismo tiempo consideramos que estas cosas nos han sido reveladas por Dios, como si hablando en nosotros mismos, o

también que estas mismas cosas fueron reveladas a los Profetas como derechos, entonces, hablando a la manera humana, decimos que un hombre obedece a Dios cuando lo ama con espíritu íntegro, y por el contrario que peca cuando es guiado por el ciego deseo; pero entretanto debemos recordar que estamos bajo la potestad de Dios así como la arcilla bajo la potestad de un alfarero que de la misma masa hace unos vasos para honor, otros para deshonor; y de tal modo que un hombre puede hacer cualquier cosa contra los decretos de Dios ciertamente, en cuanto que en nuestra mente o bien en la de los Profetas han sido escritos como derechos, pero no contra el decreto eterno de Dios que ha sido escrito en la naturaleza toda, y que considera el orden de la naturaleza entera.

23. Pues, como el pecado y la obediencia tomados estrictamente, así también la justicia y la injusticia no pueden ser concebidas a no ser en un estado. Pues, en la naturaleza no se da nada que por derecho pueda decirse que es de éste y no de otro; sino que todas las cosas son de todos, esto es, de los que tienen la potestad de atribuírselas para sí. Pero en un estado, donde por derecho común se decide qué es de éste y qué de aquél, es llamado justo aquel para quien la voluntad de asignar a cada cual lo suyo es constante; empero injusto, el que por el contrario intenta hacer suyo aquello que es de otro.

24. De lo demás, hemos explicado en nuestra *Ética* que la alabanza y el vituperio son afectos de alegría y tristeza, a los que acompaña la idea de virtud o de impotencia humana como causa.[49]

---

[15] Derecho natural *(jus naturale)*: Estrechamente ligado al concepto de condición natural, Hobbes ya lo había definido en términos semejantes, aunque con un sentido más limitado a como lo hará Spinoza: «Es la libertad que tiene cada uno de usar de su propia potencia, como él la entiende, para la preservación de su propia naturaleza; es, por consecuencia, la libertad que tiene cada uno de hacer todo lo que en su propio juicio y en su propia razón concebirá como el medio mejor para alcanzar tal fin» (Hobbes, *Leviatán*, I, 14).

Más amplia parece ser, en verdad, la definición que da Spinoza de este derecho: «El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, sólo por la sana razón, sino por el deseo y el poder […]. Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estima que le es útil, ya lo guíe la sana razón, ya el ímpetu de una pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello en cualquier forma: ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente imperdirle que satisfaga su deseo» (TTP 16, 190). En general: «El derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero como el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza

su poder determinado» (TTP 16, 189). (*Vid. infra* nota 37.)

Por el contrario, es en cuanto los hombres gozan del *derecho civil* que se llaman ciudadanos, como se verá en TP 3/1. Dentro de este derecho civil: «Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado determinado por los edictos de la potestad suprema y defendido por su sola autoridad, pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo (el único que definía su poder), es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y defenderse con su sola ayuda» (TTP 16, 196 y E4P37S2).

16 «En el estado natural no puede concebirse el delito, pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El *delito* no es, pues, nada más que la desobediencia, que por eso es castigada en virtud del solo derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia se le computa al ciudadano como un *mérito*, ya que por esto mismo se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural […] nada sucede que pueda llamarse *justo* o *injusto*, pero sí en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es de éste o lo que es de aquél. De donde resulta claro que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, mas no atributos que expliquen la naturaleza del alma […]» (E4P37S2 y TTP 16, 196 y 199).

En nuestra traducción hemos preferido conservar el significado de ‘pecado’ para el término latino *peccatum*, a diferencia de A. Domínguez que lo ha traducido por ‘delito’.

Sobre ‘libertad humana’: *vid. infra* notas 23, 30 y 31.

17 Apodícticamente, *id est*, a partir de verdades evidentes y mediante un razonamiento necesario, como el de las matemáticas: *more geometrico*.

18 Concebir adecuadamente es concebir la causa por la cual algo llega a ser lo que es; o, lo que es lo mismo: concebir una idea que nos haga comprender *totalmente* el problema (la idea) que nos preocupa. (*Cf.* E2Def4 y E3Def1.)

19 Se trata para Spinoza de una ley común a todas las cosas: «La ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce cuanto puede por perseverar en su estado, en la medida del esfuerzo que le es propio sin tener en cuenta a ninguna otra cosa» (TTP 16, 189 y E3P6). Este esfuerzo *(conatus)* por el que cada cosa persevera en su ser no es *sino la esencia actual de cada cosa* (*Cf.* E3P7; también E3P9S). En el ser humano este *conatus* se denomina ‘apetito’, cuando sólo se refiere al cuerpo, y ‘deseo’ cuando se trata de un «apetito con conciencia de él» (E3AD1Ex1). Como señala Deleuze, en ningún caso se trata del esfuerzo de ‘un posible’ (una esencia) por pasar a la existencia: «El *conatus* de un cuerpo simple no puede ser otra cosa que un esfuerzo de conservar el estado al cual ha sido determinado; el *conatus* de un cuerpo compuesto, un esfuerzo para conservar la relación de movimiento y reposo que lo define, es decir, para mantener las partes nuevas bajo aquella relación que define su existencia» (Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, París, Les éditions de Minuit, 1968, pág. 210).

Este concepto de ‘perseverancia en el ser’ ya fue empleado por Descartes en *Principia*, III, 56, 57; y mucho antes por santo Tomás en *Quaestiones Disputatae, Quaestio De Malo*, a. 1.

20 «La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia» (E1P24). Se sigue de esto: «que Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir» (E1P24C).

21 Este parágrafo recuerda el concepto de ‘creación continua’ de Dios, tema constante en la reflexión cristiana, desde san Agustín hasta Leibniz. «Porque no obra Dios como el arquitecto, el cual habiendo construido una casa, se retira, y no obstante, la obra permanece *(stat opus eius)* sin necesidad de su trabajo y su presencia. Si Dios retirase su gobierno del mundo, éste no podría subsistir ni el tiempo de un parpadeo» (Agustín, *Del Génesis a la letra*, IV, 12, 22). (*Cf.* santo Tomás, *Suma de teología*, I, q. XLV, a. 3 ad 3; q. CIV, a. 1 ad 4; Descartes, *Discurso del método*, IV y V; *Principios de la filosofía*, I, 21; Leibniz, *Teodicea*, I, 385).

En Spinoza, la idea de creación continua por la cual las cosas se mantienen en el ser que poseen no es

otra que el *conatus* por el cual cada cosa persevera en su ser (*cf*. nota anterior).

22 Y sólo de Dios se puede decir que su potencia «[…] es su esencia misma» (E1P34). «En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí *(por la Proposición 11)*, y *(por la Proposición 16 y su Corolario)* de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por la cual son y obran Él mismo y todas las cosas, es su esencia misma» (E1P34D).

23 «Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera» (E1Def7).

24 «Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo […]. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que le aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito. Y esto mismo es lo que enseña Pablo, ya que no reconoce ningún pecado antes de la ley (Rom 7, 7), es decir, mientras se considera que los hombres viven según el mandato de la naturaleza» (TTP 16, 190).

25 Una afección *(affectio)* —pero también esto es válido para los afectos humanos *(affectus)*— no es una pasión, sino cuando ella no se expresa por la naturaleza del cuerpo afectado. En cambio, cada vez que encontramos una afección que se ex-plica *enteramente* por la naturaleza del cuerpo afectado, debemos hablar de acciones. (*Cf*. E3Def2. Además, *vid*. nota 3.)

26 *Ex-plicatio* y *com-plicatio* son términos que empleó quizá por primera vez Nicolás de Cusa para significar, por una parte, el *recogimiento* de Dios «en cuanto todas las cosas están en la divinidad» *(complicatio)* y, por otra, la expresión de Dios (la *explicatio*) en cuanto «Él está en todas las cosas» (*De docta ignorantia*, II, 3). «Explicar es un término 'fuerte' en Spinoza. No significa una operación del entendimiento extrínseco a la cosa, sino una operación de la cosa intrínseca al entendimiento […]. La explicación es siempre una autoexplicación, un desarrollo, un despliegue, un dinamismo: la cosa se explica» (G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets Editores, 1984, pág. 100).

En un sentido cercano se solía llamar a la divinidad *natura naturans*, y *natura naturata* a la Naturaleza misma, en cuanto tiene su ser a partir de Él, o por su *ex-plicatio*. También recoge Spinoza esta terminología medieval: «Por *natura naturata* entiendo todo lo que se sigue de la naturaleza de Dios; esto es, de la necesidad de cada uno de los atributos de Dios, es decir, todos los modos de los atributos de Dios en tanto que se los considera como cosas que son en Dios y que no pueden ser ni ser concebidas sin Dios» (KV 8, 9 y E1P28S. *Cf* . también santo Tomás, *Suma de teología*, I, a. II, 85).

27 La misma expresión en E3I.

28 «Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer y la mente está siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, la ira, etc., que no queda espacio alguno para la razón» (TTP 16, 192-193).

29 Todo este planteo se lo hace san Agustín en sus continuas reflexiones sobre el mal: «Porque el hombre, si no tuvo conciencia de pecar antes de hacerlo, jamás pecó; pero si la tuvo, entonces, el pecado ya estaba en él […]» (*Génesis a la letra*, IV, 5, 4).

30 Aclaración de uno de los conceptos fundamentales en la filosofía de Spinoza: el de libertad; que no hay que confundir con la contingencia, o con un supuesto principio de indeterminación, en virtud del cual la voluntad estaría en grado de elegir *indiferentemente* tanto esto o aquello, tanto lo que es útil como lo que es nocivo para ella, o lo que nos da ganas de coger o rechazar. Si la libertad, piensa el autor, consistiera en esta entrega al azar o a los caprichos, en nada se diferenciaría de la impotencia y de la servidumbre. (*Cf*. E1A y E3P9S.)

31 Ahora bien, que Dios actúa absolutamente libre significa que «obra por las solas leyes de su

propia naturaleza […]» (E1P17 y S). Y «de esto se sigue en segundo lugar […] que Dios solo es causa libre […]» (según Corolario de la misma Proposición. También E1P32 y 33. *Vid. supra* nota 23).

32 Es importante tener a la vista esta delimitación —que no quisiéramos identificar con una forma de relativismo— respecto de los conceptos de 'bueno' y 'malo'. «Pero, la verdad es que aquello que la razón define como malo no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza» (TTP 16, 191). Otros textos aclaratorios: E1A; E4Praef. y Def1 y 2; TIE 12; KV 2 y 4; PPC 6-7-8.

33 Ser independiente *(Esse sui juris)*: la expresión *sui juris* aparece 47 veces en TP. En el derecho romano hay un concepto del derecho privado: *homo sui juris*, que es aquel hombre que no está bajo un poder externo, sino que es con pleno derecho miembro de la comunidad; su correspondiente negativo es *homo alieni juris*. Spinoza reelabora estos dos conceptos: el negativo, ligeramente modificado y de menor relevancia, se convierte en *esse alterius juris* (no *alieni*); y no escribe más *homo sui juris* sino *esse sui juris*. La expresión es transportada a una serie de contextos semánticos que no son ya los del derecho privado, sino los de la ciencia de los fundamentos del estado.

Un primer significado del *esse sui juris* está ligado a la idea de no estar sujeto a la potencia de otro, del no temer amenazas o imposiciones, del estar en posición de defenderse y del poder *vivere ex suo ingenio* (TP 2/9).

Hay un segundo significado un poco más restringido, en que el *esse sui juris* corresponde a la condición en la cual el sujeto puede y es capaz de hacer uso de la razón, en suma, el *ratione duci* (ser guiado por la razón) (TP 2/11).

En el caso de ambas acepciones, todo cuanto se enuncia, se predica, con correspondencia plena, tanto del singular *(unusquisque)* como del colectivo *(civitas)*. En el caso de la *civitas*, los dos sentidos del *esse sui juris* se traducen así: en el primero, la *civitas* está en esta condición en tanto sea independiente, con fines propios, armas propias (TP 3/9); en el segundo, en tanto que es guiada por la razón (TP 3/7). (*Cf.* P. Cristofolini, «Esse sui juris e scienza politica», *Studia Spinozana* 1 [1985], págs. 53-71.)

34 «Puesto que los hombres no se rigen sólo por la sana razón» (TTP 16, 192), miedo y esperanza representan dos recursos fundamentales del estado para mantener la cohesión social. El miedo es una tristeza inconstante; la esperanza, una alegría, inconstante también, nacidas ambas de la idea de una cosa pasada o futura (*Cf.* E3Def12 y 13). Pero no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza (Ex1Def12 y 13 citadas; también E3P18S2).

35 «Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente ciertas otras» (E3P1. También *supra* nota 18).

36 Promesa hecha *(data fides)*: Éste es un término que, trasladado al terreno político, nos lleva a la idea de 'pacto' o 'contrato', 'ficción jurídica', como dice Negri (*Reliqua desiderantur* «Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza», *Studia Spinozana* 1 [1985], 143-181) con la que, por una parte, se pretende explicar la génesis de la sociedad *(pactum unionis)*, por otra, la enajenación *ab origine* del derecho político de la multitud en favor del estado *(pactum subiectionis)*. Ahora bien, en TTP, Spinoza coincide, pero sólo parcialmente, con aquel primer punto: «[…] Para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos […] e hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente, y que en adelante ya no estuviere determinado por la fuerza y el apetito de cada individuo sino según el poder de todos a la vez […]» (TTP 16, 191-192).

En TP esta primera acepción de 'pacto' no encuentra mayor oportunidad de desarrollo o aclaración, salvo tal vez en 8/12 a propósito de la rotación de los gobiernos (*vid. infra* nota 156). Es respecto a la segunda acepción que Spinoza sostendrá un punto de vista, coherente por lo demás con el sistema, que resultará éticamente controvertible. Y es éste: que la promesa hecha, ni en el orden de las relaciones privadas, ni el pacto, en el orden de las relaciones públicas, poseen carácter alguno de obligatoriedad si

dejan de ser útiles a una de las partes (cosa que por lo demás ya había expresado claramente en TTP 16, 192).

En efecto, quien hace una promesa, si pretende, en el plano intersubjetivo, cumplir su compromiso 'pase lo que pase', está haciendo una apuesta a ciegas contra las eventualidades del universo y contra sus propias eventualidades (lo que puede pasarle mañana). Ningún ser finito conoce qué ha de pasar en el mundo externo y, entonces, no puede saber si es que podrá cumplir su palabra empeñada o si, de poderlo, qué daños le acarreará y si podrá soportarlos. Por lo que en ambos casos es irracional dar o cobrar la palabra. En ambos casos, «se han dado sólo palabras» dice Spinoza. Lo mismo sucede en el plano político. Pero, la idea de pacto o de contrato social no sólo es una ficción jurídica, como se ha dicho, para justificar el origen del poder político, sino para perpetuarlo cada vez que se la invoca.

Y como en el caso de las promesas hechas, tampoco es racional, según (E4P65), sujetarse a un pacto cuando éste ya no beneficia a uno de los pactantes, máxime si el perjudicado tiene el poder suficiente para romper lo pactado y recuperar los derechos que había delegado en otro. Es en este sentido que el TP ha abandonado definitivamente la 'ficción del pacto'.

La argumentación de Spinoza contra el imperativo que dice que se deben mantener los pactos *(pacta sunt servanda)* tiene que haber despertado sorpresa y fuerte resistencia de tipo moral. Es cierto que Maquiavelo, en el siglo anterior, había expresado en *El príncipe* (1514) algo semejante: «Un señor prudente no puede ni debe mantener la palabra dada cuando su cumplimiento se vuelve en contra suyo y hayan desaparecido los motivos que lo obligaron a darla». Es interesante recordar que fueron expresiones como éstas las que suscitaron escándalo y airadas reacciones en la época. Sin embargo, si se miran detenidamente las cosas, las razones que da Maquiavelo para transgredir el imperativo ético citado se reducen, en última instancia, a ésta: a la amarga comprobación de que un Príncipe, si quiere conservar su estado, «debe saber a veces comportarse como bestia» y «obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad» *(ibid).* Pues bien, una tal razón 'resignada' es totalmente ajena al pensamiento de Spinoza. Y su crítica al cumplimiento a cualquier precio de la promesa hecha (y del pacto) es una cuestión teóricamente mucho más grave y profunda. No se trata aquí de una cuestión de facto sino de iure: es la razón la que 'nos prohíbe' elegir y soportar el mal cuando éste está fundado en una obligación puramente verbal, y si tenemos el valor para suprimirlo. En definitiva, lo que está en juego aquí, lo que se cuestiona, es que haya alguna 'necesidad' (en el sentido de obligatoriedad) de cumplir ciertos actos *(los deberes)* fuera de los que resultan de nuestros derechos y si no es más bien cierto que al dejar de existir éstos, queda suprimida ipso facto la 'necesidad' de los primeros.

Así, para Spinoza —y éste es un punto que habría que destacar— en absoluto es simétrica la relación entre derechos y deberes; por tanto, la multitud no está ligada a ninguna exigencia pactual al estado si éste no sirve a sus intereses.

37 A mayor potencia mayor derecho, como ya se ha visto en TP 2/3. Pero también mayor realidad. Y la asociación de dos o más individuos conforma una realidad más poderosa y con más derechos que sus partes (*Cf.* E2Def ant. a Ax3). Y «concebiremos que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad» (E2Def6; E2L7S). «Y este individuo (la *natura naturans* o Dios) es la máxima realidad, en cuanto posee poderes y derechos infinitos» (TTP 11, 155; TTP 16, 195).

38 «La *envidia* es el odio en cuanto afecta al hombre de tal manera que se entristece con la felicidad del otro y, por el contrario, se goza en el mal del otro» (E3Def23. También E3P24S y P32S).

Por otra parte, «la *ira* es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos» (E3Def36 y P39). Ambos afectos —ira y envidia— son, así, afectos del odio: «tristeza acompañada por la idea de una causa externa» (E3Def7).

39 Enemigo *(hostis)*: «[…] enemigo es todo aquel que vive fuera de la ciudad, de tal modo que no reconoce el gobierno de la ciudad, ni como confederado ni como súbdito. Pues, no es el odio, sino el derecho, lo que hace al enemigo del estado; y el derecho de la ciudad contra quien no reconoce su gobierno con ningún tipo de contrato es el mismo que contra quien le ha inferido un daño […]. De ahí que la ciudad

tiene derecho a obligarlo, de cualquier forma que le sea posible, a someterse o a confederarse» (TTP 16, 197). Interesante la consideración que hace Benveniste a propósito de los términos latinos *hostis* (enemigo) y *hospes* (huésped): «Para explicar la relación entre 'huésped' y 'enemigo' se admite, por regla general, que ambos derivan del sentido de 'extranjero', que todavía está atestiguado en latín; de donde 'extranjero favorable = huésped', y 'extranjero hostil = enemigo' […]. Pero a diferencia del *peregrinus*, que habita fuera de los límites del territorio, *hostis* es el extranjero, en tanto se le reconocen derechos iguales a los de los ciudadanos romanos. Este reconocimiento de derechos implica cierta relación de reciprocidad, supone una convención; no se dice *hostis* a todo el que no es romano. Entre ese extranjero y el ciudadano de Roma se establece un vínculo de igualdad y reciprocidad, lo cual puede conducir a la noción precisa de hospitalidad (E. Benveniste, 1983, cap. 7).

Ahora bien, «en cuanto los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza» (E4P32); pues, «[…] pueden ser contrarios unos a otros» (E4P34) y, por lo tanto, llegan a ser enemigos. Por el contrario, «en cuanto los hombres viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza» (E4P35).

40 Seguramente con este nombre 'escolástico' el autor se refiere a los filósofos de la línea aristotélico-tomista. La famosa definición 'el hombre es un animal político' proviene, como se sabe, de Aristóteles (*Ética nicomáquea*, IX, 9, 3 y *Política*, 1, 2, 1253a).

41 Ser guiado como por una sola mente *(una veluti mente duci)*: la expresión aparece siete veces en TP. Nos importa destacar dos cosas: *a*) que a la idea de un *cuerpo colectivo*, compuesto de muchos cuerpos humanos, corresponde la idea de una *mente colectiva*, compuesta de muchas almas bajo una sola dirección (*cf.* E2Post1 y P15); *b*) que los hombres, cuando viven bajo derechos comunes en una ciudad, no es que estén 'representados' por el poder político, sino más bien son guiados *(ducuntur)* concretamente por él 'como por una sola mente' (*cf.* A. Negri, *art. cit.*).

42 Multitud *(multitudo)*: este término aparece en la *Ética* (E5P20S): *in multitudine causarum*, pero en un sentido numérico indefinido. La referencia constante de la *Ética* es al *vulgus* ('vulgo'), pero, que designa a la muchedumbre y con un matiz despreciativo. En el TTP se establece una conexión estrecha entre *plebs*, *vulgus* y *multitudo*, pero muy ambivalente. A primera vista, todos estos términos están reservados al aspecto destructor, antagonista y violento de la vida social, por oposición al aspecto constructivo del derecho natural que designa al *populus* como el conjunto de *cives* (ciudadanos).

Después de 1672 (el año del asesinato de los De Witt), Spinoza intentará retomar todo el problema de 'los fundamentos' del estado, de una manera a la vez más radical (al hacer de la multitud el concepto mismo de 'pueblo al que es necesario gobernar', y en el seno del cual son elegidos los gobernantes), y menos 'salvaje' (al desplazar el análisis desde procesos imaginarios hacia las instituciones jurídicas y la administrativo-estatista. *Multitudo* llegará a ser el concepto fundamental de la teoría política.

En el TP asistimos a una verdadera explosión del concepto de 'la masa', que recubre ahora todos los aspectos del problema político, en el nivel 'teórico' del derecho natural y en el nivel 'práctico' de la regulación de cada régimen político. Por primera vez, el derecho natural está pensado explícitamente como *potentia multitudinis* (la potencia de la multitud TP 2/13; TP 7/18), no en el sentido de una suma aritmética, sino en el de una combinación, o si se quiere, de una interacción de fuerzas. Las formas de estado son como modalidades de esta interacción, lo que permite a Spinoza, mientras conserva su distinción tradicional, superar el formalismo aritmético (poder de uno solo, de varios, de todos) y analizarlos según la progresión dialéctica de una cuestión más fundamental: la del 'poder absoluto' *(imperium absolutum)*. La conexión entre *multitudo* e *imperium*, entre modalidades de existencia de 'la masa' y modalidades de funcionamiento del 'Estado', es, entonces, el resorte interno de toda la política, y al mismo tiempo es el hilo conductor de todo el razonamiento del TP (*cf.* E. Balibar, «Spinoza, la crainte des masses», *Proceedings*…, págs. 297-302).

43 Por primera vez en TP el autor da una definición de 'estado', definición que corresponde a uno de los pilares de su teoría política. (*Vid. supra* nota anterior y nota 12.)

[44] Es clásica la determinación formal, meramente numérica, como hemos dicho (*supra*, nota 42), de tres especies de especies de estado: la monarquía, la aristocracia, y la democracia «[…] porque necesariamente uno, o más, o todos deben tener el poder soberano» (Hobbes, *Leviatán*, 19). El proyecto político de Spinoza consiste en 'acercar', también numéricamente, la monarquía y la aristocracia, al estado en «que nadie transfiere a otro su derecho natural hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte» (TTP 16, 194). Y ésta es la democracia.

[45] «[…] Sólo que yo no he conocido el pecado, sino por la ley» (Rom 7-8). Domínguez comenta con razón que Spinoza transforma la categoría religiosa de 'pecado' en una categoría jurídica (nota 45 a su traducción del TP). En efecto, para Spinoza es la ley (el estado) lo que determina qué es bueno o malo, justo o injusto (*vid*. TTP 16, 190 y 19, 229).

[46] Obediencia (*oboedientia* u *obsequium*): no es simplemente el hecho de respetar el derecho positivo, sino «la voluntad constante de respetarlo en todas las circunstancias, incluso cuando uno se cree seguro de la impunidad» (A. Matheron, «État et moralité selon Spinoza», *Proceedings*…, pág. 352).

La obediencia por la cual el ciudadano acata los decretos de las potestades supremas puede decirse que, en verdad, suprime de algún modo la libertad. Sin embargo, «no es la obediencia sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo, inútil para sí, sino como súbdito» (TTP 16, 194).

Según esto último, no puede decirse que en una democracia, en la que el poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general, la obediencia tenga ya cabida. En ella «ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no obra por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento» (TTP 5, 74; también TTP 17, 202).

[47] Piedad *(pietas)*: en la *Ética* se define la piedad —definición que Spinoza debió de tener presente en el TP— como «una tristeza acompañada por la idea de un mal que ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros» (E3Def18). El término toma varios sentidos —próximos y solidarios, a nuestro entender— en el pensamiento del autor. El problema es cómo mostrar el tránsito de un sentido a otro; por ejemplo, cómo pasa, de ser 'una afección inútil' («La conmiseración en el hombre que vive conforme a la guía de la razón es por sí mala e inútil» [E4P50]), a la afirmación en este mismo parágrafo del TP de que «la razón nos enseña a ejercer la piedad», o a la afirmación en el TTP de que «la piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar» (TTP 19, 231).

Debemos recordar que, como se ha dicho en TIE 14 y en E4P37, «el bien que apetece para sí todo aquel que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tuviera de Dios». Este deseo de bien común es el aspecto, llamémoslo 'positivo', de la piedad que se siente por nuestros semejantes que sufren. Sin embargo, este sentimiento de piedad no deja de ser una pasión y, por tanto, directamente 'malo'.

Pero, sabemos, por otra parte, que todo afecto que es una pasión, y por lo tanto, una tristeza —como la piedad—, «deja de ser una pasión, tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta» (E5P3). Esto es, una idea racional. Así, pues, la razón enseña a ejercer eficazmente el bien común, «buscando la paz y la tranquilidad del estado» (TTP 20, 242).

De ahí que «cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo, resulta impía si de ello se deriva algún daño para el estado; y que al revés, no se puede cometer con él impiedad alguna que no resulte piadosa si se realiza por la conservación del estado» *(ibid)*. De ahí que, finalmente, la piedad hacia la patria sea la máxima que uno puede practicar. Estamos de acuerdo con Domínguez (TP, nota 11, pág. 79 de su traducción) en que el término 'moralidad' con que traducen Gebhardt, Appuhn, Calés, Francès, Moreau y Galván, o 'misericordia', que es la traducción de Cohan, en la *Ética*, resulta innecesario. Pero, no porque *pietas* conserve en el latín de Spinoza su significación clásica (amor respetuoso y solícito hacia los deberes

para con los dioses, los padres, la patria, etc.), sino, justamente, porque ya no la conserva, y porque coincide, en cambio, con la significación que nosotros asignamos al término. Sólo que en Spinoza esta pasión por los otros, inútil, a su entender, como pasión, se transforma en una acción positiva bajo la guía de la razón.

48 «Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios» (E1P15). Además, «la idea de Dios, que se da en nosotros, es adecuada y perfecta *(por las Proposiciones 46 y 47 de la parte* II*)*; así, pues, en cuanto consideramos a Dios, obramos *(por la Proposición 3 de la parte* III*)*» —somos libres— «y, por consiguiente […] no puede darse ninguna tristeza acompañada por la idea de Dios, esto es *(por la Definición 7 de los afectos)*, nadie puede tener odio a Dios» (E4P28). Sino por el contrario, todos deben honrarle.

49 «A la alegría con que imaginamos la acción por la cual otro se ha esforzado en deleitarnos, la llamo *alabanza*; y a la tristeza con que, al contrario, aborrecemos la acción de otro, la llamo *vituperio*» (E3P29S).

CAPÍTULO III

1. La condición de cualquier estado es llamada civil; pero el cuerpo íntegro de un estado es llamado ciudadanía,[50] y los asuntos comunes de un estado que dependen de la dirección de aquel que detenta el mando son llamados cosa pública. Luego, a los hombres en la medida en que gozan de todas las ventajas de la ciudadanía por derecho civil los llamamos ciudadanos, y súbditos en la medida en que son obligados a obedecer las normas o las leyes de la ciudadanía. Finalmente, en el art. 17 del capítulo anterior hemos dicho que se dan tres tipos de condición civil, a saber, la democrática, la aristocrática y la monárquica. Luego, antes de comenzar a hablar de cada una separadamente, demostraré primero aquellas cosas que se refieren a la condición civil en general; de éstas ante todo corresponde considerar el derecho supremo de la ciudadanía o de las potestades supremas.

2. A partir del art. 15 del capítulo anterior queda claro que el derecho del estado o de las potestades supremas no es ninguna otra cosa que el derecho mismo de la naturaleza, que es determinado por la potencia, no ciertamente de cada uno, sino de la multitud que es guiada como por una sola mente; esto es, que como cada uno en la condición natural, así también el cuerpo y la mente del estado todo[51] tiene tanto derecho como fuerza tiene por su potencia; y por ello cada ciudadano o súbdito tiene tanto menos derecho, cuanto más potente que él es la ciudadanía misma (*vid*. el art. 16 del capítulo anterior), y consecuentemente cada ciudadano no hace ni tiene nada por derecho excepto aquello que puede defender por decreto común de la ciudadanía.

3. Si una ciudadanía concede a alguien el derecho, y consecuentemente la potestad de vivir por su propia índole (pues de otra manera por el art. 12 del capítulo anterior ha dado sólo palabras), por esto mismo cede su derecho, y lo

transfiere a aquel a quien ha dado tal potestad. Pero, si ha dado esta potestad a dos o a más, es decir, que cada uno viva por su propia índole, por esto mismo ha dividido el estado; y si finalmente ha dado esta misma potestad a cada uno de los ciudadanos, por esto mismo se ha destruido, y la ciudadanía no se mantiene más, sino que todas las cosas vuelven a la condición natural;[52] todas estas cosas resultan muy evidentes a partir de las anteriores. Y por ello se sigue que por ninguna razón puede concebirse que a cada ciudadano por norma de la ciudadanía se le permita vivir según su propia índole, y consecuentemente que este derecho natural, es decir, que cada uno es juez de sí, necesariamente cesa en la condición civil. Digo expresamente *por norma de la ciudadanía*; pues el derecho de la naturaleza de cada uno (si sopesamos la cosa correctamente) no cesa en la condición civil. En efecto, el hombre tanto en la condición natural como en la civil actúa por las leyes de su naturaleza y mira por su provecho. El hombre, digo, en ambas condiciones es guiado por la esperanza o por el miedo de hacer o bien de omitir esto o aquello; pero la diferencia principal entre una y otra condición es que en la condición civil todos temen las mismas cosas, y para todos existe una y la misma causa de seguridad y una y la misma razón de vivir; lo que sin duda no suprime la facultad de cada uno de juzgar.[53] Pues, el que ha decidido obedecer todos los mandatos de la ciudadanía, sea porque ha temido su potencia, o bien porque ama la tranquilidad, éste ciertamente cuida de su propia seguridad y de su propia utilidad según su propia índole.

4. Además, tampoco podemos concebir que a cada ciudadano le esté permitido interpretar los decretos o derechos de la ciudadanía. Pues, si a cada uno le estuviera permitido esto, por ello mismo sería juez de sí; puesto que cada uno podría excusar o adornar sus hechos bajo la apariencia de derecho sin dificultad, y consecuentemente organizaría su vida según su propia índole; lo que es absurdo (por el art. anterior).

5. Por consiguiente, vemos que cada ciudadano no es independiente sino dependiente de la ciudadanía, cuyos mandatos todos está obligado a ejecutar, y a no tener ningún derecho de decidir qué es justo, qué es injusto, qué es pío, o qué es impío: sino que por el contrario, puesto que el cuerpo del estado debe ser conducido como por una mente, y consecuentemente la voluntad de la ciudadanía debe ser tenida por voluntad de todos, aquello que la ciudadanía decide que es justo y bueno debe ser considerado como si hubiera sido decretado por cada uno; y por ello, aunque un súbdito considere que los decretos de la ciudadanía son injustos, está no menos obligado a ejecutarlos.

6. Pero puede objetarse: ¿acaso no es contrario al dictamen de la razón que uno se someta enteramente al juicio de otro? Y consecuentemente: ¿acaso la condición civil no sea incompatible con la razón? De lo cual se seguiría que la condición civil sería irracional, y no podría ser creada a no ser por hombres privados de razón, pero de ningún modo por aquellos que son guiados por la razón. Pero, puesto que la razón no enseña nada contrario a la naturaleza, no puede pues la sana razón dictar que cada uno se mantenga independiente mientras que los hombres están sometidos a los afectos (por el art. 5 del capítulo I), esto es, (por el art. 15 del capítulo anterior) la razón niega que esto pueda suceder. Añade que la razón siempre enseña a buscar la paz, la que ciertamente no puede ser obtenida a no ser que los derechos comunes de la ciudadanía se mantengan inviolados; y por ello, cuanto más es el hombre guiado por la razón, esto es (por el art. 11 del capítulo anterior), cuanto más libre es, tanto más constantemente observará los derechos de la ciudadanía, y ejecutará los mandatos de la potestad suprema de la cual es súbdito. A esto se añade que la condición civil ha sido naturalmente instituida para arrancar el miedo común y expulsar las desgracias comunes, y así tiende principalmente hacia aquello que todo el que es guiado por la razón intentaría en la condición natural; pero en vano (por el art. 15 del capítulo anterior). Por lo cual, si un hombre que es guiado por la razón, a veces debe hacer por mandato de la ciudadanía aquello que sabe que es incompatible con la razón, ese daño es largamente compensado por un bien que saca de la condición civil misma: pues, además ley de la razón es que de dos males se elija el menor.[54] Y así, podemos concluir que nadie hace algo contra la prescripción de su propia razón en la medida en que hace aquello que debe hacerse por derecho de la ciudadanía: lo que cada uno nos lo concederá más fácilmente después que hayamos explicado hasta dónde se extiende la potencia de la ciudadanía, y consecuentemente su derecho.

7. Pues, en primer término corresponde considerar que así como en la condición natural (por el art. 11 del capítulo anterior) aquel hombre que es guiado por la razón es el más poderoso y el más independiente, así también aquella ciudadanía que es fundada en la razón y dirigida por ella será la más poderosa y la más independiente. Pues, el derecho de una ciudadanía se determina por la potencia de una multitud que es guiada como por una sola mente. Pero esta unión de ánimos no podrá concebirse de ningún modo, a no ser que la ciudadanía intente lo más posible aquello mismo que la sana razón enseña que es útil para todos los hombres.

8. En segundo término, corresponde considerar también que los súbditos no son independientes sino dependientes de la ciudadanía, en cuanto ellos temen la potencia o las amenazas de ella, o bien en cuanto ellos aman la condición civil (por el art. 10 del capítulo anterior). De lo cual se sigue que todas aquellas cosas a las que nadie puede ser inducido a hacer por recompensas o amenazas no pertenecen a los derechos de la ciudadanía. Por ejemplo, nadie puede ceder su facultad de juzgar: pues, ¿por cuáles recompensas o amenazas puede un hombre ser inducido a creer que un todo no es mayor que su parte, o que Dios no existe, o que crea que un cuerpo que ve finito es un ente infinito, y, en general, a creer algo contrario a aquello que siente o piensa? Así también, ¿por cuáles recompensas o amenazas puede un hombre ser inducido a amar al que odia, o bien a tener odio al que ama? Y aquí también han de ser consignadas aquellas cosas hacia las cuales la naturaleza humana siente tal aversión que las considera peores que cualquier mal, por ejemplo, que un hombre actúe como testigo contra sí mismo, que se torture a sí mismo, que mate a sus padres, que no intente evitar la muerte, y cosas semejantes a las que nadie puede ser inducido por recompensas ni por amenazas. Pero, si con todo queremos decir que una ciudadanía tiene el derecho o la potestad de mandar tales cosas, no podremos concebir esto en ningún otro sentido sino en el que alguien dijera que un hombre por derecho puede estar loco y delirar: pues, ¿qué otra cosa sino el delirio sería aquel derecho al que nadie puede estar atado? Y aquí hablo expresamente de aquellas cosas que no pueden ser dependientes de la ciudadanía, y hacia las cuales la naturaleza humana generalmente siente aversión. Pues, el hecho de que un tonto o un loco por ninguna recompensa ni amenaza pueda ser inducido a ejecutar mandatos, y el hecho de que uno u otro hombre, por ser adicto a esta o aquella religión,[55] juzgue los derechos del estado como peores que cualquier mal, con todos los derechos de la ciudadanía no son nulos, ya que la mayoría de los ciudadanos son abarcados por ellos; y así, puesto que aquellos que nada temen ni nada esperan en tanto son independientes (por el art. 10 del capítulo anterior), ellos son por consiguiente (por el art. 14 del capítulo anterior) enemigos del estado a quienes por derecho está permitido restringir.

9. En tercer término, finalmente, corresponde considerar que aquellas cosas que irritan a los más apenas pertenecen al derecho de ciudadanía. Pues, cierto es que los hombres guiados por la naturaleza conspiran en grupo, ya sea a causa de un miedo común, o bien por un deseo de vengar algún daño común; y puesto que el derecho de la ciudadanía se define por la potencia común de una multitud, cierto es que la potencia de la ciudadanía y su derecho se disminuyen en tanto ella

misma ofrece las causas para que muchos conspiren en grupo. Una ciudadanía tiene sin duda ciertas cosas que debe temer para sí, y así como cada ciudadano, u hombre en la condición natural, así la ciudadanía tanto menos independiente es, cuanto tiene una mayor causa de temer. Y estas cosas acerca del derecho de las potestades supremas sobre los súbditos; ahora, antes de tratar acerca del derecho de ellas sobre otros, parece que hay que resolver una cuestión que suele manifestarse acerca de la religión.

10. Pues, puede objetársenos si la condición civil, y la obediencia de los súbditos como hemos mostrado que se requiere en la condición civil, no suprima la religión por la cual estamos obligados a honrar a Dios. Pero, si sopesamos la cosa misma, no encontraremos nada que pueda sugerir escrúpulo. Pues, la mente, en tanto que usa la razón, no es dependiente de las potestades supremas sino que es independiente (por el art. 11 del capítulo anterior). Y por ello el verdadero conocimiento y amor de Dios[56] no puede estar sujeto al imperio de nadie, como tampoco el amor para con el prójimo (por el art. 8 de este capítulo); y si además consideramos que el ejercicio supremo del amor es aquel que lleva a velar por la paz y a procurar la concordia, no dudaremos que en verdad ha cumplido con su deber aquel que da a cada uno tanta ayuda como le permiten los derechos de ciudadanía, esto es, concordia y tranquilidad. En lo que atañe a los cultos externos, cierto es que ellos absolutamente en nada pueden ayudar ni perjudicar para el conocimiento verdadero de Dios, y el amor de Él que necesariamente se sigue de él;[57] y así no deben ser estimulados a tal punto que por su causa la paz y la tranquilidad públicas merezcan ser perturbadas. Además, cierto es que yo por derecho de la naturaleza, esto es (por el art. 3 del capítulo anterior), por decreto divino, no soy defensor de la religión. Pues yo, como alguna vez la tuvieron los discípulos de Cristo, no tengo ninguna potestad de expulsar a los espíritus sucios y de hacer milagros; sin duda esta potestad es tan necesaria para propagar la religión en lugares donde ha sido prohibida, que sin ella no solamente se pierde tiempo y trabajo, como dicen, sino que por añadidura se crean muchas molestias. Toda época ha visto ejemplos funestísimos de esto. Luego, cada uno, dondequiera que esté, puede honrar a Dios con la verdadera religión, y cuidar de sí, lo que es el deber de un hombre privado. Además, el cuidado de propagar la religión debe ser encomendado a Dios o a las potestades supremas a las que solamente les incumbe tener el cuidado de la república. Pero vuelvo a mi propósito.

11. Habiendo sido explicado el derecho de las potestades supremas sobre los

ciudadanos, y el deber de los súbditos, falta que consideremos el derecho de ellas sobre las demás cosas; lo que ya se conoce fácilmente a partir de lo dicho. Pues, ya que (por el art. 2 de este capítulo) el derecho de la potestad suprema no es otra cosa que el derecho mismo de la naturaleza, se sigue que dos estados se hallan recíprocamente como dos hombres en la condición natural, salvo que la ciudadanía puede cuidar de sí para no ser oprimida por otra, lo que un hombre en la condición natural no puede hacer; en efecto, porque cotidianamente es agobiado por el sueño, a menudo por la enfermedad o por la aflicción del espíritu, y finalmente por la vejez, y además de estas cosas está sometido a otras incomodidades de las cuales la ciudadanía puede asegurarse.

12. Así pues, la ciudadanía es independiente en la medida en que puede cuidar de sí y protegerse para no ser oprimida por otra (por los arts. 9 y 15 del capítulo anterior), y (por los arts. 10 y 15 del capítulo anterior) es dependiente de otra en la medida en que teme la potencia de otra ciudadanía, o bien en la medida en que es impedida por ella de ejecutar aquello que quiere, o finalmente en la medida en que necesita de la ayuda de la otra para su conservación o incremento; pues, no podemos dudar que si dos ciudadanías quieren prestarse ayuda mutua, ambas juntas pueden más, y consecuentemente tienen más derecho juntas que una y otra sola.[58] *Vid*. el art. 13 del capítulo anterior.

13. Pero estas cosas pueden entenderse más claramente, si consideramos que dos ciudadanías son enemigas por naturaleza: pues, los hombres (por el art. 14 del capítulo anterior) en la condición natural son enemigos; y así, los que retienen el derecho de la naturaleza fuera de la ciudadanía permanecen enemigos. Por lo tanto, si una ciudadanía quiere hacer la guerra a otra y aplicar medios extremos a fin de hacerla dependiente, le está permitido intentar esto por derecho, puesto que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de tal cosa. Pero sobre la paz no puede decidir nada a no ser con la voluntad consensual de la otra ciudadanía. De lo cual se sigue que los derechos de guerra son de cada ciudadanía; sin embargo, los derechos de paz no son de una sola, sino de dos ciudadanías al menos, las que por esto son llamadas confederadas.[59]

14. Este tratado se mantiene fijo tanto tiempo como está a la vista la causa para pactar el tratado, esto es, el miedo de un daño o la esperanza de lucro; pero habiéndose perdido ésta o aquél por una de las dos ciudadanías, ella se mantiene independiente (por el art. 10 del capítulo anterior), y espontáneamente se rompe el vínculo por el cual las ciudadanías se habían recíprocamente atado. Y por ello

cada ciudadanía tiene todo el derecho de romper un tratado en cualquier momento que quiera, y no puede decirse que actúa con dolo o con perfidia porque rompe la promesa al mismo tiempo que la causa del miedo o de la esperanza es suprimida;[60] puesto que esta condición fue igual para cada uno de los contrayentes, a saber, que la que primero pudiera estar fuera del miedo, sería independiente, y usaría su derecho por decisión de su espíritu: y además porque nadie se compromete a futuro a no ser habiendo sido establecidas las circunstancias antes; pero cambiadas éstas, se cambia también la razón de toda la situación. Y por esta causa cada una de las ciudadanías confederadas retiene el derecho de velar por sí, y cada una por esto intenta cuanto puede estar fuera del miedo, y consecuentemente ser independiente, e impedir que la otra llegue a ser más poderosa. Por consiguiente, si alguna ciudadanía se queja de que ha sido engañada, realmente no puede culpar la mala fe de la ciudadanía confederada, sino solamente su necedad, esto es, que ha confiado su conservación a otro que es independiente, y para el cual el bienestar de su propio estado es ley suprema.

15. De las ciudadanías que han entablado conjuntamente la paz es propio el derecho de dirimir las cuestiones que pueden levantarse acerca de las condiciones o leyes de paz por las cuales se han comprometido recíprocamente, puesto que los derechos de paz no son de una sola ciudadanía, sino de los contrayentes simultáneamente (por el art. 13 de este capítulo); pero, si no pueden entre ellas llegar a acuerdo acerca de estas cosas, por esto mismo vuelven a la condición de guerra.

16. Cuantas más ciudadanías contraigan simultáneamente la paz, tanto menos cada una debe ser temida por las restantes, o para cada una hay menor potestad de hacer la guerra; pero cuanto más está obligada a observar las condiciones de paz, esto es (por el art. 13 de este capítulo), tanto menos independiente es, sino que tanto más está obligada a acomodarse a la voluntad común de los aliados.

17. Además, la lealtad que la sana razón y la religión enseñan a observar, de ningún modo se anula aquí: pues ni la razón ni la Escritura enseñan a observar toda promesa hecha. Pues, por ejemplo, si he prometido a alguien que custodiaría el dinero que me ha dado a guardar en secreto, no estoy obligado a cumplir mi promesa tan pronto como he sabido, o creído saber, que es robado lo que me ha dado a guardar; pero actuaré más correctamente si me esfuerzo en restituirlo a sus dueños. Así también, si la potestad suprema[61] ha prometido a otro que va a hacer algo que después el tiempo o la razón ha enseñado, o parecía

enseñar, que perjudicaba el bienestar común de los súbditos, está obligada sin duda a romper la promesa. Luego, puesto que la Escritura solamente enseña a mantener la promesa hecha en general, y deja los casos singulares que hay que exceptuar al juicio de cada uno, por consiguiente, no enseña nada que sea contrario a estas cosas que hace poco hemos mostrado.[62]

18. Pero, para que no sea necesario interrumpir tantas veces el hilo del argumento y en adelante desvanecer objeciones similares, quiero recordar que yo he demostrado todas estas cosas a partir de la necesidad de la naturaleza humana como quiera que ella sea considerada, es decir, a partir del intento universal de todos los hombres de conservarse, intento que está en todos los hombres, sean ignorantes o sabios; y por ello, como quiera que se considere que los hombres son guiados, sea por el afecto sea por la razón, la cosa será la misma, puesto que la demostración, como dijimos, es universal.

---

[50] *a*) Ciudadanía *(civitas)*: no hay acuerdo en la traducción de este término de *civitas*. Domínguez, tras las dudas expuestas en una amplia nota al TP (nota 54), traduce el término latino por 'sociedad'; Francès lo traduce por 'nación'. En todo caso, con *civitas* el autor se refiere al conjunto o 'cuerpo íntegro' de aquellos que han unido sus fuerzas con miras a un beneficio permanente en virtud de esta asociación; al conjunto de los que gozan de todas las ventajas de ella. Pero, éste es un concepto más restringido que el de 'sociedad' y menos complejo que el de 'nación' que agrega otras connotaciones.

Así, los hombres, en cuanto gozan de los derechos de la ciudadanía, se llaman 'ciudadanos', y esos mismos hombres, en cuanto obedecen las *leyes de la ciudadanía*, 'súbditos'.

b) Leyes de la ciudadanía: «La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad, o por otras razones» (TTP 4, 57).

[51] La expresión 'el cuerpo y la mente del estado' *(corpus et mens imperii)* confirma una vez más la idea del autor de que el todo social no es sólo un agregado de voluntades, ligadas accidentalmente, sino en sentido no metafórico, *un individuo* más real y permanente que los elementos que lo constituyen. (*Vid*. E2Def que sigue Ax2L4-7; E4P37S2; y nota 37.)

[52] Un pensamiento muy semejante en Maquiavelo, *El príncipe*, III; y en Hobbes: «Dividir el poder de un estado no es otra cosa que disolverlo, porque los poderes divididos se destruyen mutuamente» (*Leviatán*, II, 29).

[53] Facultad de juzgar *(judicandi facultas)*: en este contexto, el concepto no es técnico, sino que significa directamente el derecho inalienable que tiene cada individuo para pensar conforme al poder de sus ideas.

[54] «De dos bienes, seguiremos, conforme a la guía de la razón, el mayor; y de dos males, el

menor» (E4P65).

55 Probable referencia a los mennonitas, secta disidente de los anabaptistas que acepta la doctrina de Menno, reformador religioso holandés (1492-1559). Menno fue un sacerdote católico primero, que siguió después a Lutero, negando el valor del sacramento a la eucaristía y al bautismo de los niños. Más tarde se unió a los anabaptistas, de los que se apartó luego, dando origen a la facción de los mennonitas, partidarios del bautismo en la edad adulta y negadores de la licitud del juramento y del uso de las armas (*vid. Diccionario Enciclopédico Abreviado*, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, *s. v.*).

Según M. Francès (1967, pág. 1493), esta secta propiciaba una sociedad sin estado. Algunos de los discípulos más cercanos a Spinoza habrían sido miembros de esta secta.

56 Amor intelectual *(amor intellectualis)*: «El *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa externa» (E3Def6). Es una pasión que a menudo causa otras pasiones que son tristes: «Se ha de notar, además, que los pesares y los infortunios del ánimo tienen principalmente origen en un amor excesivo por una cosa que está sometida a muchos cambios y de la que nunca podemos ser dueños» (E5P20S). Pero el amor intelectual es aquel que nace del más alto conocimiento que puede poseer el alma (E5P25), conocimiento por el cual mientras más nos comprendemos a nosotros mismos (E5P15) y mientras más comprendemos las cosas (E5P24) tanto más amamos a Dios. Y en este conocimiento —y en este amor— consiste la virtud y el premio de ella: la beatitud (E5P42).

57 Este argumento se resume en TTP 19 en los siguientes puntos: *a*) mostrar que la religión no adquiere fuerza preceptiva común sino por el querer de las personas que tienen el derecho de gobernar. «[…] la religión, tanto si es revelada por la naturaleza como si lo es por la luz profética, sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del estado» (TTP 19, 231); *b*) que no es exacto suponer que Dios ejerza por su cuenta sobre los hombres un mandato particular diverso de aquel asumido por las autoridades políticas; *c*) que el culto religioso y las prácticas exteriores deben concordar con la paz y el interés de la comunidad. Ahora, todo esto viene a significar que sólo la potestad suprema determina el culto y es permanentemente intérprete de Dios. Sin embargo, este sometimiento no autoriza a la potestad suprema a usar de la creencia y del culto religiosos para fines reñidos con la sana razón. Así, en el TTP el autor hace en este sentido una durísima crítica a la monarquía: «Bien entendido, el gran secreto del régimen monárquico y su interés vital consiste en engañar a los hombres, enmascarando el miedo con el nombre de religión […]» (TTP Praef. y TTP 16, 199).

58 Con estas ideas de unión y ayuda mutua entre ciudades, el autor está adelantando el concepto de *civitates confoederatae* al que se referirá concretamente en TP 3/13. En TTP 16, 196 define *confoederati* así: «Son los hombres de dos ciudades que, para evitar el peligro que conllevan las discordias bélicas, o en razón de cualquier otra utilidad, se comprometen mediante contrato a no dañarse mutuamente, antes, al contrario, a socorrerse en caso de necesidad, pero manteniendo cada una su estado».

59 En toda esta reflexión sobre la paz y la guerra, el autor está mucho más cerca del ‘realismo’ maquiavélico que de una concepción más propiamente ética, como la de Grocio, quien sólo justifica el derecho a la guerra, a la nación agredida (*De iure belli ac pacis*, cap. IV).

60 Miedo y esperanza, pasiones básicas de la vida social. El miedo es una tristeza inconstante, nacida de la imagen de una cosa dudosa; la esperanza, una alegría inconstante también, nacida de la imagen de algo pasado o futuro cuyo resultado nos parece dudoso (*cf.* E3P18S y E3P50. También el ensayo de E. Balibar, «La crainte des masses», *Proceedings*…, págs. 293-320).

61 Supremas Potestades (*Summae Potestates*, a veces también en singular: *summa potestas*): es el concepto correlativo a ‘súbdito’ definido sólo por la obediencia a las Supremas Potestades (TTP 17, 202). El poder y los derechos que tiene el estado en virtud de la transferencia, los ejercitan las Supremas Potestades, es decir, el gobierno que concretamente rige los destinos de una sociedad: «Cuando he dicho que quienes detentan el poder estatal son los únicos que tienen derecho a todo y que sólo de su decisión depende todo derecho, no quería entender por tal únicamente el derecho civil sino también el sagrado; pues también de

éste deben ser los intérpretes y defensores» (TTP 19, 228).

62 A pesar de lo dicho anteriormente acerca de la falta de obligatoriedad de los pactos (*vid. supra* nota 36), el autor parece intentar ahora una justificación ética del hecho de romper una promesa *(solvere fidem).*

CAPÍTULO IV

1. El derecho de las potestades supremas, que es determinado por su potencia, lo hemos mostrado en el capítulo anterior, y hemos visto que ello consiste principalmente en esto, es decir, que hay como una especie de mente del estado por la cual todos deben ser guiados; y así, que ella sola tiene el derecho de decidir qué es bueno, qué es malo, qué es justo, qué es injusto, esto es, qué debe hacerse o bien omitirse por cada uno en particular o bien por todos simultáneamente; y así, hemos visto que a éstas solas compete el derecho de dictar leyes, y de interpretarlas en cualquier caso singular cuando hay cuestión acerca de ellas, y de decidir si un caso dado se ha hecho contra o bien según derecho (*vid*. los arts. 3, 4, 5 del capítulo anterior); luego, que a éstas solas compete el derecho de hacer la guerra, o de estatuir y ofrecer las condiciones de paz, o de aceptarlas cuando ofrecidas. *Vid*. los arts. 12 y 13 del capítulo anterior.

2. Puesto que todas estas cosas, y también los medios que se requieren para ejecutarlas, son todos asuntos que se refieren al cuerpo íntegro del estado, esto es, que se refieren a la república, de aquí se sigue que la república pende de la sola dirección de aquel que tiene el mando supremo. Y además se sigue que de la sola potestad suprema es el derecho de juzgar acerca de los hechos de cada uno, de exigir razón de los hechos de cada uno, de castigar con una pena a los que delinquen, y de dirimir cuestiones acerca del derecho entre los ciudadanos, o de colocar peritos en las leyes establecidas para administrarlas en lugar de ella; luego, de usar y organizar todos los medios para la guerra y la paz, es decir, de fundar y fortificar las ciudades, de concentrar soldados, de distribuir los deberes militares, y de ordenar qué se quiere que se haga, y de enviar embajadores con miras a la paz y de oírlos, y finalmente de exigir costes para todas estas cosas.

3. Y así, puesto que de la sola potestad suprema es el derecho de administrar los

asuntos públicos o de elegir funcionarios para ellos, se sigue que afecta al estado el súbdito que por su solo arbitrio, ignorándolo el supremo consejo, emprende algún asunto público, aunque haya creído que aquello que había intentado hacer sería lo mejor para la ciudadanía.

4. Pero suele preguntarse si la potestad suprema está obligada por las leyes, y consecuentemente si puede pecar. Pero, puesto que los nombres de ley y pecado suelen concernir no sólo a los derechos de la ciudadanía, sino también a las reglas comunes de todas las cosas naturales y especialmente de la razón, no podemos decir en forma absoluta que una ciudadanía no está obligada por ninguna ley, o que no puede pecar. Pues, si una ciudadanía no estuviera obligada por ninguna ley o regla, sin las cuales una ciudadanía no sería ciudadanía, entonces la ciudadanía debería ser contemplada no como una cosa natural sino como una quimera. Por consiguiente, una ciudadanía peca cuando hace, o tolera que se hagan, aquellas cosas que pueden ser causa de su propia ruina; y entonces decimos que peca en estas cosas en el sentido en que los filósofos o bien los médicos dicen que la naturaleza peca; y en este sentido podemos decir que una ciudadanía peca cuando hace algo contra el dictamen de la razón.[63] Una ciudadanía es, pues, máximamente independiente cuando actúa por dictamen de la razón (por el art. 7 del capítulo anterior); por consiguiente, en la medida en que actúa contra la razón comete falta consigo misma o peca. Y estas cosas podrán entenderse más claramente si consideramos que, cuando decimos que cada uno puede decidir lo que quiera acerca de una cosa que es de su dependencia, esta potestad debe ser definida no por la sola potencia del agente, sino también por la aptitud del paciente mismo. Pues, si, por ejemplo, digo que yo por derecho puedo hacer cualquier cosa que yo quiera de esta mesa, no, por Hércules, entiendo que tengo el derecho de hacer que esta mesa coma hierba. Así también, aunque decimos que los hombres no son independientes sino dependientes de la ciudadanía, no entendemos que los hombres pierdan su naturaleza humana y se revistan de otra, y además que la ciudadanía tenga el derecho de hacer que los hombres vuelen, o, lo que es igualmente imposible, que los hombres miren con honor aquellas cosas que mueven a risa o a náusea: sino que ocurran ciertas circunstancias, dadas las cuales se establece el respeto y el miedo de los súbditos para con la ciudadanía, y suprimidas las cuales el miedo y el respeto y con éstos la ciudadanía son suprimidos conjuntamente. Así, una ciudadanía, para que sea independiente, está obligada a mantener las causas del miedo y del respeto, de otro modo deja de ser ciudadanía. Pues, para aquellos o para aquel que detenta el mando es igualmente imposible correr ebrio o desnudo

con prostitutas a través de las calles, actuar como comediante, violar o menospreciar abiertamente las leyes presentadas por él mismo, y junto con estas cosas conservar su dignidad, como imposible es ser y no ser simultáneamente; además, asesinar a los súbditos, despojarlos, raptar doncellas, y cosas semejantes, convierten el miedo en indignación, y consecuentemente la condición civil en condición de hostilidad.

5. Y así, vemos en qué sentido podemos decir que una ciudadanía puede ser obligada por las leyes y pecar. Pero, si por ley entendemos el derecho civil —lo que puede ser reclamado por el derecho civil mismo—, y pecado aquello que es prohibido hacer por derecho civil, esto es, si estas palabras se toman en un sentido genuino, de ningún modo podemos decir que una ciudadanía está obligada por las leyes o puede pecar. Pues las reglas y las causas del miedo y del respeto que una ciudadanía está obligada a observar no se refieren a los derechos civiles sino al derecho natural, puesto que (por el art. anterior) no pueden ser reclamadas por el derecho civil sino por el derecho de guerra; y una ciudadanía no está obligada por ellas de ningún otro modo que lo está un hombre en la condición natural para poder ser independiente; o para no ser enemigo de sí está obligado a cuidar de no matarse a sí mismo; cautela que sin duda no es sumisión, sino libertad de la naturaleza humana. Pero los derechos civiles penden del solo decreto de la ciudadanía, y ésta, para permanecer libre, no está obligada a condescender con nadie sino consigo, ni a considerar algo bueno o malo a no ser lo que ella misma decide que es bueno o malo para sí; y, por consiguiente, no sólo tiene el derecho de protegerse, de dictar y de interpretar las leyes, sino también de abrogarlas, y de perdonar a cualquier ofensor por la plenitud de su potencia.

6. El contrato o las leyes por las cuales una multitud transfiere su derecho a un consejo o a un hombre no hay duda que deben ser violados cuando al bienestar común interesa violarlos. Pero el juicio acerca de este asunto, si al bienestar común interesa violarlos o no, ningún individuo privado, sino solamente aquel que detenta el mando, puede por derecho hacerlo (por el art. 3 de este capítulo); por lo tanto, por derecho civil sólo aquel que detenta el mando permanece como intérprete de estas leyes. A esto se añade que ningún individuo privado puede por derecho reclamarlas; y por ello no obligan de hecho al que detenta el mando. Sin embargo, si son de tal naturaleza que no pueden ser violadas a no ser que simultáneamente el miedo común de la mayoría de los ciudadanos se convierta en indignación, por esto mismo la ciudadanía se disuelve y el contrato cesa; éste

además es vindicado no por el derecho civil, sino por el derecho de guerra. Y así, aquel que detenta el mando no está obligado a guardar las condiciones de este contrato por ninguna otra causa que no sea aquella a la que está obligado un hombre en la condición natural, para no ser enemigo de sí, a cuidar de no matarse a sí mismo, como dijimos en el art. anterior.

---

63 *Vid. supra* nota 45.

CAPÍTULO V

1. En el art. 11 del capítulo II hemos mostrado que un hombre es máximamente independiente cuando es máximamente guiado por la razón, y consecuentemente (*vid*. el art. 7 del capítulo III) que es máximamente poderosa y máximamente independiente aquella ciudadanía que está fundada en y dirigida por la razón. Ahora bien, puesto que la mejor manera de vivir para conservarse, en cuanto es posible, es aquella que se funda por prescripción de la razón, se sigue, por consiguiente, que es óptimo todo aquello que un hombre o una ciudadanía hace en la medida en que es máximamente independiente. Pues, no afirmamos que todo aquello que decimos que se hace por derecho se hace óptimamente: pues una cosa es cultivar un campo por derecho, otra, cultivar un campo óptimamente; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., por derecho, otra es defenderse óptimamente, conservarse, y emitir el mejor juicio; y consecuentemente una cosa es mandar y tener el cuidado de la república por derecho, otra es mandar óptimamente y dirigir la república óptimamente. Y así, después de que hemos tratado acerca del derecho de cada ciudadanía en general, es el momento de tratar acerca de la mejor condición de cualquier estado.

2. Y cuál es la mejor condición de cualquier estado, se conoce fácilmente a partir de la finalidad de la condición civil: ésta, a saber, no es otra que la paz y la seguridad de vida. Y por ello es óptimo aquel estado donde los hombres pasan la vida en armonía, y cuyos derechos se mantienen inviolados. Pues, cierto es que las sediciones, las guerras, el menosprecio o la violación de las leyes han de ser imputados no tanto a la maldad de los súbditos como a la condición perversa del estado. Pues, los hombres no nacen civiles, sino que se hacen.[64] Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos en todas partes; por esto, si en una ciudadanía la maldad reina más y se cometen más pecados que en otra,

cierto es que ello surge por esto: porque una ciudadanía tal no ha provisto suficiente concordia, ni ha instituido los derechos bastante prudentemente, y en consecuencia tampoco ha logrado el derecho absoluto de ciudadanía.[65] Pues, una condición civil que no ha arrancado las causas de las sediciones, y donde la guerra debe ser continuamente temida, y donde finalmente las leyes son frecuentemente violadas, no difiere mucho de la condición natural misma, donde cada uno vive por su propia índole con gran peligro de vida.

3. Pero así como los vicios de los súbditos, y su excesiva licencia y obstinación, deben imputarse a la ciudadanía, así por el contrario su virtud y la constante observancia de las leyes debe atribuirse a la virtud y al derecho absoluto de la ciudadanía, como queda de manifiesto por el art. 15 del capítulo. Por esto, con razón se considera como una eximia virtud de Aníbal el que en su ejército nunca haya surgido una sedición.

4. Una ciudadanía cuyos súbditos aterrorizados por el miedo no toman las armas debe decirse más bien que está sin guerra, que no que tiene paz.[66] Pues, la paz no es privación de guerra, sino que es una virtud que surge de la fuerza del espíritu: pues, la obediencia (por el art. 19 del capítulo II) es la voluntad constante de ejecutar aquello que debe hacerse por decreto común de la ciudadanía. Además, aquella ciudadanía cuya paz depende de la inercia de sus súbditos, es decir, de quienes son guiados como corderos de modo que solamente aprenden a ser esclavos, puede llamarse más correctamente soledad que ciudadanía.

5. Por consiguiente, cuando decimos que es óptimo aquel estado donde los hombres pasan la vida en armonía, entiendo por vida humana no la que se define por la sola circulación de la sangre y por otras cosas que son comunes a todos los animales, sino la que se define principalmente por la razón, verdadera virtud de la mente y vida.[67]

6. Pero debe notarse que he dicho que entiendo que el estado que se ha instituido para este fin es aquel que una multitud libre ha instituido, pero no aquel que es adquirido por derecho de guerra contra una multitud. Pues, una multitud libre es guiada más por la esperanza que por el miedo, pero sometida, es guiada más por el miedo que por la esperanza;[68] puesto que aquélla se afana en cultivar la vida, empero ésta se afana solamente en evitar la muerte. Aquélla, digo, se afana en vivir para sí, ésta es obligada a ser del vencedor; de donde

decimos que ésta es esclava, que aquélla es libre. Así, la finalidad de un estado que alguien obtiene por derecho de guerra es dominar, y tener esclavos más bien que súbditos.[69] Y aunque, si atendemos al derecho de cada uno en general, no se da ninguna diferencia esencial entre un estado que es creado por una multitud libre y aquel que se adquiere por derecho de guerra, sin embargo, como ya hemos mostrado, tienen un fin, y además medios completamente diversos por los cuales cada uno debe conservarse.

7. Sin embargo, los medios que debe usar para poder afianzar y conservar su estado un príncipe que es llevado por la sola ansia de dominar, los ha mostrado ampliamente el agudísimo Maquiavelo: sin embargo, no parece constar suficientemente hacia qué fin. Pero, si tuvo algún fin bueno, como se debe creer de un hombre sabio, parece haber sido para mostrar cuán imprudentemente muchos intentan sacar a un tirano de en medio, cuando no obstante las causas de por qué un príncipe es tirano no pueden ser suprimidas, sino que por el contrario se fijan tanto más cuanto mayor causa de temer al príncipe se da: lo que sucede cuando una multitud ha hecho escarmiento con su príncipe, y se gloría de su parricidio como si fuera una cosa bien hecha. Además, ha querido mostrar tal vez cuánto debe precaverse una multitud libre para no confiar su bienestar absolutamente a uno solo, que, a no ser que sea vano y considere que puede complacer a todos, debe temer traiciones diariamente; y así, es forzado más bien a cuidar de sí y a traicionar a la multitud más que a velar por ella: y estoy inclinado a creer esto de este muy sagaz hombre, porque es evidente que estaba por la libertad, y también dio consejos muy saludables para protegerla.[70]

---

[64] Esta rotunda afirmación aclara en cierta medida lo que se ha dicho antes (TP 2/5): «[…] y si los escolásticos por el hecho de que evidentemente los hombres en la condición natural pueden escasamente ser independientes, quieren llamar al hombre animal social, no tengo nada que contradecirles». Pero los hombres no nacen ciudadanos, así como tampoco nacen libres (*cf.* E4P68): se hacen.

[65] *Id est*, no ha logrado la cohesión, ni el poder suficientes ni la seguridad que hacen que un conglomerado humano sea efectivamente una ciudadanía.

[66] Paz *(pax)*: la paz es un estado positivo, en cuanto corresponde a la concordia y a la convergencia de los hombres en aquello que les es comúnmente provechoso. Pero, la ausencia de guerra, debido al temor del enfrentamiento, eso no es propiamente hablando paz, sino soledad. «Si la esclavitud, la barbarie y la soledad han de ser llamadas paz, nada más deplorable para los hombres que la paz» (TP 6/4).

[67] Y es justamente en virtud, y por la virtud, de la razón que los hombres pasan la vida en armonía: «Los hombres en cuanto viven según la guía de la razón, sólo entonces obran necesariamente lo que es necesariamente bueno para la naturaleza» (E4P35).

68 La esperanza es más activa que el miedo (es menos una pasión) en cuanto se afana en cultivar la vida, en cambio, el miedo, sólo en evitar la muerte; en cuanto, la primera reporta alegría; la segunda, tristeza (*vid*. nota 34). Sin embargo, no existe la una sin la otra, pues «mientras está pendiente de la esperanza tiene miedo de que la cosa suceda. Pero el que, por el contrario, tiene miedo […] también imagina algo que excluye la existencia de la cosa; y por tanto, se alegra, y en consecuencia, tiene esperanza de que no suceda» (*cf*. E3Def13Ex).

69 Súbdito *(subditus)*: «Es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por lo tanto, también a él» (TTP 16, 195). Allí mismo el autor compara la relación del súbdito respecto del poder supremo con la del hijo respecto del padre: «Hijo es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que es útil para él» *(ibid)*. Así, el concepto de súbdito se contrapone por oposición al esclavo, pues éste «es aquel que está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo buscan la utilidad del que manda» *(ibid)*. Y se opone, sólo relativamente, al concepto de 'ciudadano', que se refiere al mismo súbdito, pero en cuanto justamente por obedecer «goza de todas las ventajas de la ciudadanía», como se dice aquí en TP 3/1.

70 Todo este pasaje representa, en nuestra opinión, una referencia crítica a Maquiavelo. El 'agudísimo' Maquiavelo es sobre todo un político, y como tal, más diestro que sabio (*cf*. TP 1/2); en él habla más la experiencia que la teoría. De allí que el autor deba suponer que el fin que se propone el Secretario florentino fuese un fin humanamente constructivo.

CAPÍTULO VI

1. Puesto que los hombres, como hemos dicho, son guiados más por el afecto que por la razón, se sigue que una multitud no quiere ser guiada por el dictado de la razón, sino que quiere estar de acuerdo naturalmente en algún afecto común y ser guiada como por una sola mente, esto es (como hemos dicho en el art. 9 del capítulo III), o por una esperanza común, o por miedo, o por el deseo de vengar algún daño común. Pero, puesto que el miedo a la soledad existe en todos los hombres, porque nadie en soledad tiene fuerzas para defenderse ni puede procurarse las cosas que son necesarias para la vida, se sigue que por naturaleza los hombres apetecen la condición civil, y no puede suceder que los hombres la destruyan alguna vez enteramente.[71]

2. Por consiguiente, de las discordias y sediciones que se concitan a menudo en una ciudadanía nunca sucede que los ciudadanos destruyan la ciudadanía (como resulta a menudo en las demás sociedades),[72] sino que cambian la forma de ésa a otra, si las luchas no pueden en efecto ser calmadas, mientras se ha mantenido intacto el rostro de la ciudadanía.[73] Por lo cual los medios que he dicho que se requieren para conservar un estado, entiendo que son aquéllos necesarios para conservar la forma del estado sin algún cambio notable de ella.

3. Pero, si fuese así acorde con la naturaleza humana que los hombres desearan máximamente aquello que es máximamente útil, no habría ninguna necesidad de arte para la concordia y la lealtad; pero, puesto que es evidente que se ha constituido muy de otro modo con la naturaleza humana, el estado debe ser necesariamente organizado de modo tal que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no, con todo hagan aquello que interesa al bienestar común, esto es, que todos espontáneamente o por la fuerza o por necesidad sean obligados a vivir por prescripción de la razón; lo que acontece si

los asuntos del estado son ordenados de modo tal que nada que tienda al bienestar común es enteramente entregado a la buena fe de alguno. Pues, nadie es tan vigilante que no dormite alguna vez,[74] y nadie ha sido de espíritu tan potente y tan íntegro que alguna vez, y sobre todo cuando se necesita máximamente de fortaleza de espíritu, no se quiebre y permita ser vencido. Y sin duda es necedad exigir de otro aquello que nadie puede conseguir por sí mismo, es decir, que dedique atención a otro antes que a sí, que no sea avaro, ni envidioso, ni ambicioso, etc., sobre todo el que tiene los máximos estímulos de todos los afectos cotidianamente.

4. Pero la experiencia parece enseñar por el contrario que interesa a la paz y a la concordia que toda la potestad sea conferida a uno solo. Pues, ningún estado ha permanecido sin algún cambio notable por tanto tiempo como el de los Turcos, y por el contrario ninguno ha sido menos duradero que los populares o los democráticos, ni ninguno donde se impulsaran tantas sediciones. Sin embargo, si la esclavitud, la barbarie, y la soledad han de ser llamadas paz, nada más deplorable para los hombres que la paz. Sin duda, mayores y más acerbas luchas suelen promoverse entre padres e hijos que entre amos y esclavos, y con todo no interesa a la economía que el derecho paterno cambie a dominio, y tener a los hijos como esclavos. Por consiguiente, a la servidumbre, no a la paz, le interesa transferir toda la potestad a uno solo: pues la paz, como ya hemos dicho, no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión y acuerdo de los espíritus.[75]

5. Y sin duda los que creen que es posible que uno solo obtenga el supremo derecho de la ciudadanía se equivocan en grado sumo. Pues, el derecho es determinado por la sola potencia, como hemos mostrado en el capítulo II: pero la potencia de un solo hombre es con mucho incapaz de sostener tan gran carga. De donde resulta que al que la multitud ha elegido como rey, ése busca para sí generales o consejeros o amigos, a los que confía su bienestar y el de todos, de modo que el estado que se cree que es absolutamente monárquico es realmente en la práctica aristocrático, no sin duda manifiesto, sino latente, y además el peor.[76] A lo que se añade que un rey niño, enfermo, o agravado por la vejez, es rey precariamente, pero tienen realmente la potestad suprema aquellos que administran los asuntos del estado, o los que están próximos al rey; para no hablar ahora de que un rey sometido a la lujuria a menudo dirige todas las cosas por deseo de una u otra concubina o afeminado.[77] *Había oído*, dice Orsines, *que en Asia una vez gobernaron las mujeres: pero esto es nuevo, que gobierne un castrado*. Curtius, libro X, capítulo I.[78]

6. Además, es cierto esto, que una ciudadanía siempre peligra más a causa de los ciudadanos que a causa de los enemigos: lo cierto es que los buenos son escasos. De lo cual se sigue que aquel al que se le ha confiado todo el derecho del estado siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos, y consecuentemente intentará protegerse, y no velar por los súbditos sino complotar contra ellos, principalmente contra aquellos que son ilustres por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas.

7. Además, se añade que incluso los reyes más temen que aman a sus hijos, y tanto más cuanto que son más hábiles en las artes de la paz y de la guerra y son más dilectos para los súbditos a causa de sus virtudes. De donde resulta que se afanan en educarlos de manera tal que la causa de temer esté ausente. En este asunto los funcionarios se muestran muy prontamente complacientes con el rey, y mostrarán el mayor empeño en tener un rey sucesor tosco al que puedan moldear con arte.

8. De todas estas cosas se sigue que el rey es tanto menos independiente, y que la condición de los súbditos tanto más mísera es cuanto más absolutamente se transfiere el derecho de la ciudadanía a uno solo. Y además, para consolidar un estado monárquico debidamente es necesario que los fundamentos en los cuales está construido sean sólidos: de los cuales se siga la seguridad para el monarca y la paz para la multitud; e igualmente, que el monarca sea sobre todo independiente cuando vela máximamente por el bienestar de la multitud. Y cuáles sean estos fundamentos de un estado monárquico, en primer lugar los expondré brevemente, y luego los mostraré en orden.

9. Una ciudad o muchas deben ser fundadas y fortificadas, cuyos ciudadanos todos, tanto aquellos que habitan intramuros como aquellos que habitan extramuros a causa de la agricultura, deberían disfrutar del mismo derecho de ciudadanía; sin embargo, con esta condición, que cada una tenga un cierto número de ciudadanos para su defensa y la defensa común. Pero la que no puede cumplir esto debe ser tenida en sujeción en otras condiciones.

10. La milicia debe estar formada únicamente por ciudadanos ninguno exceptuado, y por ningún otro; y además, todos deberían estar obligados a tener armas, y ninguno debería ser aceptado en el número de los ciudadanos, a no ser después que haya aprendido el ejercicio militar, y que haya prometido ejercitarlo en épocas señaladas del año. Luego, la milicia de cada familia[79] debe ser

dividida en cohortes y en legiones; no debe ser elegido jefe de ninguna cohorte el que no conozca la técnica militar. Además, los jefes de las cohortes y de las legiones deben ser elegidos de por vida ciertamente, pero el que mande a una milicia entera de una sola familia debe ser elegido solamente en la guerra, y puede tener el mando a lo más por un año, y no puede ser prolongado en el mando ni ser elegido después. Y éstos deben ser elegidos entre los consejeros del rey (de los cuales hay que hablar en el art. 15 y sigs.), o bien los que han desempeñado el oficio de consejero.

11. Los habitantes de todas las ciudades y los agricultores, esto es, todos los ciudadanos, deben ser divididos en familias, las que deben distinguirse por un nombre y por algún distintivo; y todos los nacidos de alguna de estas familias deben ser aceptados en el número de los ciudadanos, y sus nombres deben ser admitidos en el catálogo de su familia tan pronto como hayan llegado a la edad para portar armas y puedan conocer su deber; excepto, sin embargo, aquellos que a causa de algún crimen son de mala fama, o los que son mudos, locos, o bien criados que se ganan la vida en algún oficio servil.[80]

12. Los campos y todo el suelo y, si es posible, incluso las casas deberían ser de derecho público,[81] esto es, de aquel que detenta el derecho de ciudadanía,[82] por quien deberían ser arrendados en un valor anual a los ciudadanos, sea a los citadinos como a los campesinos; y además, todos deberían estar exentos o libres de toda contribución en tiempo de paz. Y una parte de ese valor debería pasar a las defensas de la ciudadanía, otra, al uso personal del rey. Pues, en tiempo de paz es necesario fortificar las ciudades como para la guerra, y además tener las naves y el restante material bélico preparados.

13. Una vez elegido un rey de entre alguna familia, nadie debe ser considerado noble a no ser los descendientes del rey, que además deberían distinguirse de su familia y de las restantes familias por los distintivos reales.[83]

14. A los varones nobles consanguíneos del rey, que son parientes del que gobierna por un grado tercero o cuarto de consanguinidad, debería prohibírseles casarse, y si hubieren procreado hijos, ellos deberían ser considerados ilegítimos e indignos de todo rango, y no deberían ser reconocidos como herederos de sus padres, sino que sus bienes deberían pasar a manos del rey.

15. Además, los consejeros del rey, que son próximos a él o segundos en

dignidad, deben ser numerosos y deben ser elegidos solamente entre los ciudadanos; esto es, tres o cuatro de cada familia, o cinco (si las familias no fuesen más de seiscientas), los que conjuntamente constituirán un solo miembro de este consejo;[84] no de por vida, sino por tres o cuatro o cinco años, de tal modo que cada año una tercera, una cuarta, o una quinta parte de ellos sea renovada: en esta elección, sin embargo, debe cuidarse sobre todo de que por cada familia se elija como consejero al menos un perito en derecho.[85]

16. Esta elección debe ser hecha por el rey mismo, al cual, en la época del año establecida en que, a saber, deben ser elegidos los nuevos consejeros, cada familia debe entregarle los nombres de todos sus ciudadanos que han llegado al quincuagésimo año de edad, y que han sido debidamente promovidos como candidatos para este cargo; de los cuales el rey elegirá al que quiera. Pero en el año en que un perito en derecho de alguna familia debe suceder a otro, solamente los nombres de los peritos en derecho deben ser entregados al rey. Los que han ejercido este cargo como consejeros por el tiempo establecido no pueden ser prorrogados en el mismo, ni ser consignados en el catálogo de elegibles por un quinquenio o más. Pero la causa de por qué es necesario elegir cada año uno solo de cada familia es para que el consejo no esté compuesto ora por novicios inexpertos, ora por viejos y expertos; lo que acontecería necesariamente si todos se retiraran simultáneamente y los nuevos los sucedieran. Pero, si cada año uno solo de cada familia es elegido, entonces solamente una quinta, una cuarta, o a lo sumo una tercera parte del consejo será de novicios. Además, si el rey, impedido por otros asuntos, o por otra causa, no puede asistir a esta elección durante algún tiempo, entonces los consejeros mismos deberían elegir a otros temporalmente hasta que el rey mismo o bien elija a otros, o bien apruebe a los que el consejo ha elegido.

17. El deber principal de este consejo debería ser defender los derechos fundamentales del estado, y dar consejos acerca de las cosas que hay que hacer para que el rey sepa qué se debe decidir para el bien público; y además, para que al rey no le esté permitido estatuir nada acerca de algún asunto sin antes haber conocido la opinión de este consejo. Pero, si el consejo, como generalmente sucederá, no fuera unánime, sino que tuviera diversas opiniones incluso después de haber discutido dos o tres veces acerca de la misma cosa, el asunto no debe prolongarse más tiempo, sino que las opiniones discrepantes deben ser entregadas al rey, como explicaremos en el art. 25 de este capítulo.

18. Además, también debería ser deber de este consejo el promulgar las normas o decretos del rey, y cuidar qué se ha decretado para la república, y preocuparse de toda la administración del estado como vicarios del rey.

19. Ningún acceso al rey debería estar abierto a los ciudadanos a no ser a través de este consejo, al que todas las demandas o súplicas deben ser entregadas para ser presentadas al rey. Incluso a los embajadores de otras ciudadanías debería permitírseles obtener la venia de dirigir la palabra al rey solamente mediando este consejo. Además, las cartas que son enviadas al rey desde otros lugares deben serle entregadas por este consejo; y en general el rey debe ser considerado como la mente de la ciudadanía, y este consejo debe ser considerado como los sentidos externos de la mente o como el cuerpo de la ciudadanía, a través del cual la mente de la ciudadanía concibe al estado, y hace aquello que decide que es lo mejor para sí.[86]

20. El cuidado de educar a los hijos del rey debería también ser de incumbencia de este consejo, e incluso la tutela, si el rey ha muerto habiendo sido dejado como sucesor un niño o un muchacho. Pero, sin embargo, para que el consejo no esté sin rey mientras tanto, uno de los más viejos de los nobles de la ciudadanía debe ser elegido para ocupar el lugar del rey hasta que el sucesor legítimo haya llegado a la edad en que pueda sostener la carga del estado.

21. Candidatos a este consejo deberían ser aquellos que conocen el régimen, sus fundamentos, y la condición o características de la ciudadanía de la cual son súbditos. Pero el que quiera ocupar el lugar de perito en derecho, ése, además del régimen y la condición de la ciudadanía de la cual es súbdito, debe conocer también los de otras con las cuales media algún comercio. Pero sólo aquellos que hayan alcanzado el quincuagésimo año de edad convictos de ningún crimen deben ser consignados en el catálogo de elegibles.

22. En este consejo no se debe concluir nada acerca de los asuntos del estado a menos que estén presentes todos los miembros: pero, si alguien por enfermedad o por otra causa no puede estar presente, debe enviar en su lugar a alguien de la misma familia, que ha cumplido con el mismo deber o que ha sido consignado en el catálogo de elegibles. Pero, si no hiciere esto, sino que el consejo a causa de su ausencia haya estado obligado a diferir día a día algún asunto por decidir, debería ser multado con alguna suma considerable de dinero. Pero esto debe entenderse cuando la cuestión es acerca de un asunto que contempla al estado

entero, es decir, acerca de la guerra y de la paz, de abrogar o de instituir algún derecho, acerca del comercio, etc. Pero, si la cuestión es acerca de un asunto que contemple a una u otra ciudad, acerca de peticiones, etc., será suficiente si la mayor parte del consejo está presente.

23. Para que haya una igualdad entre las familias en todas las cosas, y un orden de estar sentado, de proponer, y de hablar, deben observarse los turnos, de modo que cada una presida una sesión, y la que presida en esa sesión primera, sea última en la siguiente. Pero de aquellos que son de la misma familia, primero debería ser aquel que haya sido elegido primero.

24. Este consejo debería ser convocado al menos cuatro veces al año, para exigir de los funcionarios una cuenta de la administración del estado, para conocer la realidad del momento[87] y para ver si además se debe determinar algo. Pues además, parece imposible que un gran número de ciudadanos esté disponible continuamente para los asuntos públicos. Pero, puesto que los asuntos públicos, con todo, deben ser ejercidos entretanto, por esto de este consejo deben ser elegidos cincuenta o más, que, suspendido el consejo, deberían ocupar su lugar, y deberían reunirse diariamente en un aposento que esté próximo al del rey, y así deberían diariamente preocuparse del erario, de las defensas de las ciudades, de la educación del hijo del rey, y, en general, de todas aquellas obligaciones del gran consejo que hace un instante hemos enumerado, a excepción de esto, que no podrían deliberar acerca de asuntos nuevos de los que nada se ha decretado.

25. Reunido el consejo, antes de que en él se proponga algo, cinco o seis o más peritos en derecho de las familias que en esa sesión están primeras en orden de lugar deberían acercarse al rey para entregarle las peticiones o las cartas, si tienen algunas, para mostrar la realidad del momento, y finalmente para conocer de él mismo qué desea que se proponga en su consejo. Recibido esto, deberían volver al consejo, y el que está primero en orden de lugar debería poner de manifiesto el asunto por deliberar. Y los votos no deben ser emitidos inmediatamente acerca de un asunto que a algunos parece ser de alguna importancia, sino que deben ser diferidos el tiempo que la urgencia del asunto permita. Suspendido por consiguiente el consejo hasta ese tiempo establecido, entretanto los consejeros de cada familia podrán discutir separadamente acerca del mismo, y, si el asunto pareciera de gran importancia, podrán consultar a otros que han desempeñado el mismo cargo o que son candidatos al mismo consejo; y

si dentro del tiempo determinado no se pudiera llegar a acuerdo entre ellos mismos, esa familia estará fuera de la votación; pues cada familia podrá emitir solamente un voto.[88] De otra manera, aleccionado, el perito en derecho de esa familia debería presentar en el consejo mismo la opinión que ellos han juzgado que es la mejor, y así los demás; y si después de oídas las razones de cada opinión, a la mayor parte le pareciera examinar nuevamente el asunto, el consejo debería suspenderse nuevamente hasta un tiempo en el que cada familia pronunciará cuál es su opinión final; y sólo entonces estando presente todo el consejo, recolectados los votos, debería ser considerada nula aquella opinión que no haya obtenido al menos cien votos,[89] y las demás deberían ser entregadas al rey por todos los peritos en derecho que han asistido al consejo, para que de ellas, después de que haya conocido las razones de cada parte, elija la que quiera. Y habiéndose alejado de allí, deberían volver al consejo, donde todos deberían esperar al rey en un tiempo determinado por él mismo, para que todos puedan oír cuál opinión de las presentadas juzga que debe ser elegida y qué cosa decide él que se debe hacer.

26. Para administrar justicia debe formarse otro consejo sólo de peritos en derecho, cuya obligación debería ser dirimir litigios, y aplicar castigos a los que delinquen; pero de tal manera que todos los fallos que ellos hayan dado deberían ser aprobados por aquellos que ocupan un lugar del gran consejo, es decir, si los fallos han sido presentados con un orden debidamente observado de juzgar y sin parcialidad de las partes. Pero, si alguna parte, que ha perdido la causa, pudiere mostrar que alguno de los jueces ha sido corrompido con algún favor por el adversario, o que pudiere tener alguna causa común de amistad para con él mismo, o de odio para con él, o finalmente que el orden común de juzgar no haya sido observado, ese fallo debe revisarse enteramente. Pero estos fallos tal vez no podrían ser observados por aquellos que, cuando la cuestión es acerca de un crimen, suelen convencer a un reo no tanto con argumentos sino con torturas.[90] Pero yo aquí no concibo otro orden de juzgar excepto aquel que está de acuerdo con el mejor régimen de una ciudadanía.

27. Estos jueces deben ser tanto de gran número como de número impar, por ejemplo, sesenta y uno o cincuenta y uno al menos; y de una familia debe ser elegido solamente uno, pero no de por vida, sino que todos los años también una parte debería retirarse, y deberían ser elegidos otros tantos que sean de otras familias, y que hayan llegado al cuadragésimo año de edad.

28. En este consejo no debe pronunciarse ningún fallo a no ser estando presentes todos los jueces. Pero, si alguien por enfermedad u otro asunto no pudiera estar presente en el consejo por largo tiempo, por ese tiempo debe ser elegido otro que ocupe su lugar. Y al emitir los votos cada uno deberá decir su fallo no públicamente, sino que deberá indicarlo por piedrecillas.[91]

29. Los emolumentos de los vicarios de éste y del anterior consejo deberían ser: primero, los bienes de quienes han sido condenados a muerte por aquéllos, y también los de quienes son castigados en una cierta suma de dinero. Luego, por cada fallo que hayan dado acerca de asuntos civiles, deberían recibir de aquel que ha perdido la causa, en proporción, una cierta parte de toda la suma, de la que debería gozar uno y otro consejo.

30. Otros consejos deberían estar subordinados a estos consejos en cada ciudad, cuyos miembros tampoco deben ser elegidos de por vida; sino que también una cierta parte debe ser elegida todos los años sólo entre las familias que habitan en esta misma. Pero no es necesario continuar esto más latamente.

31. Ningún estipendio debe pagarse a la milicia en tiempo de paz; pero en tiempo de guerra un estipendio diario debe darse solamente a aquellos que se ganan la vida con el trabajo cotidiano. Pero los jefes y los restantes oficiales de las cohortes no deberían tener ningún otro emolumento que esperar de la guerra excepto el botín de los enemigos.

32. Si algún extranjero hubiere tomado por esposa a la hija de algún ciudadano, sus hijos deben ser considerados ciudadanos y deben ser inscritos en el catálogo de la familia de la madre. Pero a los que han nacido de padres extranjeros y han sido criados en el estado mismo, les debería estar permitido adquirir de los quiliarcas[92] de alguna familia el derecho de ciudadano por algún precio establecido, y deberían ser incluidos en el catálogo de esa misma familia. Y, aunque los quiliarcas por lucro hubieren admitido a algún extranjero en el número de sus ciudadanos por debajo del precio establecido, no puede surgir de allí ningún detrimento para el estado; sino que por el contrario deben imaginarse los medios por los cuales el número de ciudadanos pueda aumentarse más fácilmente, y se dé una gran afluencia de hombres. Pero los que no son incluidos en el catálogo de ciudadanos, justo es que al menos en tiempo de guerra compensen su ocio con trabajo o con algún tributo.

33. Los embajadores, que deben enviarse a otras ciudadanías en tiempo de paz a fin de contraer o conservar la paz, deben ser elegidos entre los nobles solamente,[93] y sus gastos deben ser cubiertos del erario de la ciudadanía, pero no del erario particular del rey. Sin embargo, deben elegirse observadores tales que parezcan peritos al rey.[94]

34. Los que frecuentan el palacio real, y los que son servidores del rey, y a los que éste les paga estipendios de su erario particular, deben ser excluidos de toda función o cargo de la ciudadanía. Digo expresamente *a aquellos que el rey paga estipendios de su erario particular*, para excluir de éstos a los guardias de cuerpo. Pues, como guardias de cuerpo, nadie sino los ciudadanos de la misma ciudad deben velar por el rey, conservados los turnos, ante las puertas en el palacio.

35. Se debe hacer la guerra solamente en razón de la paz, de modo que terminada aquélla se depongan las armas. Por consiguiente, cuando las ciudades hayan sido capturadas por derecho de guerra, y el enemigo sometido, deben establecerse las condiciones de paz de modo que las ciudades capturadas no deban ser protegidas por ninguna guarnición; sino que o bien, aceptado el tratado de paz, se debería conceder al enemigo la potestad de rescatarlas por un precio, o bien —si por esta razón permanece siempre un temor a la espalda por lo formidable de la posición— deben ser totalmente destruidas, y los habitantes deben ser llevados a otros lugares.[95]

36. No debería permitírsele al rey unirse en matrimonio con ninguna extranjera, sino solamente casarse con alguna de entre sus consanguíneos o ciudadanos; empero con esta condición, esto es, si se ha casado con alguna ciudadana, que los que son parientes de sangre de la esposa no podrán ocupar ningún cargo de ciudadanía.

37. El estado debe ser indivisible.[96] Por consiguiente, si el rey hubiere engendrado varios hijos, el mayor de ellos debería sucederle por derecho; pero de ningún modo se debe permitir que el estado se divida entre ellos, ni que, indiviso, sea entregado a todos o a algunos, y mucho menos que se permita dar a una hija una parte del estado como dote. Pues, no se debe permitir de ningún modo que las hijas hereden el estado.[97]

38. Si el rey muriere privado de hijos varones, aquel que es más cercano a él por vínculo de sangre debe ser considerado heredero del estado, a no ser que por casualidad se hubiere casado con una extranjera a la que no quiera repudiar.

39. En lo que atañe a los ciudadanos, es evidente del art. 5 del capítulo III que cada uno de ellos debe obedecer a todos los mandatos del rey y a los edictos promulgados por el gran consejo (acerca de esta condición *vid*. arts. 18 y 19 de este capítulo), aunque los crea los más absurdos, o debe ser forzado a ello por derecho. Y éstos son los fundamentos de un estado monárquico sobre los cuales debe construirse para que sea estable, como lo demostraremos en el capítulo siguiente.

40. En lo que atañe a la religión, claramente no debe edificarse ningún templo a expensas de las ciudades, ni deben estatuirse derechos acerca de las opiniones, a no ser que sean sediciosas y subviertan los fundamentos de la ciudadanía. Por consiguiente, aquellos a los que se se les conceda ejercer su religión públicamente, si quieren, podrían edificar un templo a sus expensas. Pero el rey, para ejercer la religión a la que favorece, debería tener un templo propio para él en el palacio real.

---

[71] Variaciones y vacilaciones del autor en este tema (*cf. supra* notas 40 y 64). Sin embargo, «el hombre que es guiado por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo» (E4P73).

[72] Sociedad *(societas)*: en el sentido de 'asociación', de alianza con límites finitos y no difícilmente destructible, en oposición al concepto de sociedad civil. En este último sentido *societas* sólo aparece una vez en TP 7/24, y como sociedad común, una vez también en TP 1/3.

[73] Rostro *(facies)*: la extensión, como uno de los atributos por los que se expresa Dios, no tiene figura. Pero, las cosas extensas —modos finitos de la extensión, y el Universo físico, modo infinito y mediato de Dios—, tienen figura. En este último 'la figura' es expresión constante e invariada de todas las relaciones de movimiento y reposo que se producen en el intercambio causal entre todas las cosas. Y es a esta figura que el autor llama propiamente 'Rostro' (E2L7; E2P7S; KV I, 8-9; Ep 64). Ahora, parece más que probable que 'rostro' en el TP tenga un significado análogo al anterior: 'la figura' constante e invariada de todos los movimientos pasionales de la multitud.

[74] *Quandoque bonus dormitat Homerus* (Horacio, *Arte poética*, 359): el poeta quiere significar con esto que incluso los grandes autores se equivocan.

[75] Uno de los pasos más apasionantes a favor de una participación de los ciudadanos en la vida del estado. Contra el solipsismo político.

[76] El peor, porque no se gobierna por las leyes sino por el capricho e intereses ocultos de unos pocos: los consejeros.

[77] Homosexual, afeminado *(cinaedus)*: por el sentido del contexto y el significado de la palabra misma *cinaedus*, preferimos traducir ‘afeminado’ y no ‘querida’ como lo hace Domínguez.

[78] Curtius Rufo, *Historia del Imperio de Alejandro* (en 10 vols.). Según el traductor italiano del TP, Dino Formaggio, éste fue uno de los autores latinos cuyas obras estaban en la pequeña biblioteca de Spinoza (*Trattato Politico*, Paravia, 1964, nota 1, pág. 112).

[79] Familia *(familia)*: resulta bastante difícil imaginar cómo pensaba Spinoza dividir concretamente a la población de las ciudades y del campo ‘en familias’. Lo que sí parece es que estas familias tienen poco que ver con lo que nosotros entendemos actualmente por ellas.

Si partimos del mundo romano, la familia corresponde, en su sentido más lato, a todo lo que se encuentra bajo la potestad del *pater familias*, y no solamente las personas sino también los bienes, la *res familiaris*, esto es: el jefe de la familia *(pater familias)*, su esposa *(mater familias)*, los hijos e hijas, los niños de los hijos de la familia, y los esclavos, formando una comunidad cerrada, donde sólo el jefe supremo, el *pater familias*, es *sui iuris*, mientras que los otros componentes, *alieno iuri subiecti*, dependen de su autoridad absoluta (*cf.* T. Mommsen, *Manuel des Antiquités Romaines*, tome 14ème, *La vie privée des romaines*, París, 1892). A su vez, estas familias patricias, o más tarde también las plebeyas, ligadas por descendencia paterna a un ancestro común, conformaban clanes, los que compartían un nombre, un emblema, una propiedad y, a veces, incluso, un lugar de sepulcro, comunes. Este grupo familiar más amplio era la *gens*.

Ahora bien, es posible que el autor haya tenido presente esta idea de *gens* para proponer una agrupación orgánica, extendida y eficaz a la vez, de los ciudadanos en torno a los negocios públicos.

Por las condiciones explícitamente señaladas en este artículo 10, de cualquier modo, es inverosímil que se estuviera refiriendo *sólo* a las familias pertenecientes a la burguesía holandesa del siglo XVII, familias que conformaban la próspera y poderosa oligarquía reinante (*cf.* E. H. Kosmann, «La república holandesa», en: F. Ludwig Casten, *Historia del Mundo Contemporáneo*, Barcelona, Sopena, 1979, vol. V). Lejos, nos parece, del pensamiento del autor el mantener para el régimen monárquico, el carácter selectivo propio del régimen aristócrata, el cual —así lo pensaba Spinoza— tiende por su propia naturaleza a confundir a los mejores con los más ricos (TP 11/3) y a volverse así, por degradación, un régimen oligárquico.

Por otra parte, si hubiese tenido en mente otras formas de asociación tales como las hermandades en los oficios o los gremios de artesanos —los *Gilden*, como se recuerda en el mismo TP 8/5—, no habría recurrido a un término que, como el de ‘familia’ necesariamente se prestaba a equívocos. En resumen: la asamblea consultiva y asesora que Spinoza propone instalar junto al rey expresa a la ciudadanía *total*, organizada en grupos de *comunidad familiar*, que están pensados por Spinoza como centros básicos de la actividad política. Debemos pensar tales centros muchísimo más amplios que lo que hoy entendemos por una familia, pero que, en compensación, se extienden por todas partes de modo que cualquier ciudadano, sea del campo o de la ciudad, pertenece a una familia y ejerce en ella su decisión y sus posibilidades políticas.

Sobre este concepto de ‘familia’ hay sólo dos referencias en TTP, y en un sentido que no nos da mayores luces sobre el asunto (*cf.* TTP 17, 211 y TTP 19, 234. *Vid.* Francès, 1967, pág. 1496. Además, *vid. infra* nota 80).

[80] Son ciudadanos del estado monárquico los habitantes de todas las ciudades y los agricultores, según 5/11, que han sido inscritos en el catálogo de sus familias. Sin embargo, el autor establece cuatro limitaciones que conviene destacar: *a*) no ser menor de la edad de 20 años; *b*) no estar infamado; *c*) no carecer de razón ni de voz (a fin de poder pensar y expresar sus intereses y contar así de libertad interior); *d*) no tener oficios serviles (esto es, tener libertad exterior para participar en la vida política); por ejemplo: el de criado (TP 6/11), el de tabernero (TP 8/14).

Podría pensarse entonces que el estado monárquico, tal como se propone aquí, es más democrático que el de los patricios, en cuanto la definición de la ciudadanía es muchísimo más amplia.

81 «Otro elemento que desempeña un importante papel en favor de la paz y la concordia es que ningún ciudadano posee bienes inmuebles» (TP 7/8 y 7/25). Y no sólo los bienes inmuebles, sino también «todo lo que está unido al suelo es de derecho común» (TP 7/19).

82 *Id est*, todos aquellos campesinos y citadinos que han sido inscritos en el catálogo de sus familias.

83 No hay que olvidar que la soberanía absoluta pertenece al pueblo *(multitudo)* y que, por tanto, muerto el rey sin descendencia, debe elegirse un nuevo monarca entre las familias, que constituyen en el estado monárquico los grupos básicos de poder. El régimen monárquico concebido por Spinoza no está ligado, pues, a una nobleza que, arrinconando al rey, convierta al estado monárquico en aristocracia (*vid*. TP 6/5).

84 Este curioso miembro colectivo compuesto de 3, 4 o 5 consejeros (guiados como por una sola mente) no era algo insólito en la República de las Provincias Unidas.

85 Los peritos en derecho o asesores legales se llamaban, genéricamente, 'pensionarios'. Si suponemos, pues, como lo hace el autor, un estado compuesto de 600 familias, tendremos un Consejo con 600 asesores legales, *id est*, una cuarta o una quinta parte del consejo total.

86 Rey = mente; consejo = sentidos. Pero el poder de este consejo es algo bastante nuevo en el campo de las teorías políticas de la época. En un acierto terminológico, M. Francès llama a este estado propuesto por Spinoza, 'democracia coronada' (1967, pág. 1499).

87 La realidad del momento *(status rerum)*: Literalmente 'el estado de las cosas'. Sin embargo, hemos preferido no emplear el término *status* (literalmente 'estado') para no interferir con la traducción de *imperium* (*vid. supra* nota 14).

88 Nótese cómo se comparten 'en familia' las futuras decisiones de los consejeros, extendiéndose así la participación en la vida política a toda la ciudadanía (*cf*. nota 79).

89 Cien votos representan más o menos un sexto del consejo.

90 Estas dos últimas frases no aparecen en la edición holandesa de los *Nagelate Schriften*. Resulta interesante la conjetura que de este hecho hace M. Francès: como el argumento de Spinoza es una reprobación de la tortura, el editor dejó fuera este argumento, debería ser un Miembro de las Cortes de Justicia que habría visto en esta condena del filósofo alusiones a hechos ocurridos recientemente en Holanda (*cf*. M. Francès, 1967, pág. 1499 y nota 1).

91 Piedrecillas *(calculi)*: guijarros para votar. También puede significar simplemente voto o sufragio, puesto que se mostraba la preferencia por medio de piedrecillas blancas o negras: blancas, para aprobar alguna moción; negras, para rechazarla.

92 Quiliarcas *(Chiliarchae)*: significaba propiamente 'comandante de un cuerpo de mil hombres'; sin embargo, en todas las inscripciones griegas del período romano se emplea para designar al *tribunus militum* (tribuno de los soldados). A veces se toma en un sentido más lato para expresar también los títulos de *praefectus alae* (prefecto del cuerpo de caballería auxiliar) y *praefectus cohortis* (prefecto de cohorte).

Aquí parece indicar a un miembro importante de la familia, encargado de recibir los tributos por derecho de ciudadanía.

93 *Id est*, entre los descendientes del rey (*vid*. TP 6/13; TP 6/38).

94 Observadores *(speculatores)*: no necesariamente 'agentes secretos', 'espías', como se suele inferir. Y no parece válida esta inferencia, sobre todo por lo que el mismo autor dice en TP 7/23 (a propósito del honor que se sigue para ellos). Más bien 'emisarios', 'embajadores'. De todos modos se trata de una inferencia, pues, en la edición latina está omitida toda la frase.

95 «Porque en verdad, no hay otro medio más seguro de posesión que la ruina», es lo que había aconsejado Maquiavelo acerca del mismo tema (Maquiavelo, *El príncipe*, V, 20).

[96] El concepto de la indivisibilidad es la base de la permanencia del estado. Idéntica opinión de Maquiavelo (*op. cit*., IV, 25) y de Hobbes (*op. cit.*, II, 29).

[97] En este caso, el autor no da razones generales acerca de la exclusión de la mujer de la vida pública (TP 11/3-4): su estado de sujeción al hombre; sino razones, llamémoslas así, de estado: la posibilidad de que el nuevo rey sea extranjero (*cf*. notas 119 y 120).

CAPÍTULO VII

1. Habiendo sido explicados los fundamentos de un estado monárquico, he decidido demostrarlos aquí por orden; respecto a esto, hay que notar especialmente que de ningún modo se opone a la práctica el hecho de que los derechos se constituyan tan firmes que no puedan ser abolidos ni por el rey mismo.[98] En efecto, los persas solían venerar a sus reyes entre los dioses, y sin embargo los reyes mismos no tenían la potestad de revocar los derechos una vez instituidos, como es evidente en Daniel cap. 6;[99] y en ninguna parte, que yo sepa, se elige un monarca de modo absoluto, sin ninguna condición expresa. Por cierto, no se opone ni a la razón ni a la obediencia absoluta que se debe al rey; pues, los fundamentos del estado deben ser considerados como decretos eternos del rey, de tal modo que sus funcionarios le obedezcan completamente, incluso si se niegan a querer ejecutar los mandatos cuando ordena algo que se opone a los fundamentos del estado. Podemos explicar claramente esto con el ejemplo de Ulises. En efecto, los compañeros de Ulises ejecutaban su propio mandato, cuando estando atado al mástil de la nave y enajenado por el canto de las sirenas no quisieron desatarlo, aunque lo ordenaba amenazando de muchos modos; y se imputa a su prudencia el hecho de que después haya dado las gracias a sus compañeros porque le habían obedecido en su primera intención.[100] Y según este ejemplo de Ulises los reyes suelen también instruir a los jueces, para que ejerzan la justicia, y no respeten a nadie, ni al rey mismo, si por alguna circunstancia singular ha ordenado algo que ellos saben que está contra el derecho establecido. En efecto, los reyes no son dioses, sino hombres, que a menudo son cautivados por el canto de las sirenas. Por consiguiente, si todas las cosas dependieran de la voluntad inconstante de uno solo, nada sería fijo. Y así, un estado monárquico, para que sea estable, debe ser instituido de modo que todas las cosas se hagan ciertamente por solo decreto del rey, esto es, que todo derecho sea la voluntad formulada del rey; pero no que toda voluntad del rey sea derecho. Acerca de esto

vid. los arts. 3, 5 y 6 del capítulo anterior.

2. Luego, hay que notar que al echar los fundamentos es necesario observar principalmente los afectos humanos, y no basta haber mostrado qué debe hacerse, sino que ante todo cómo puede hacerse de modo que los hombres, ya sea que sean guiados por el afecto ya sea por la razón, puedan tener sin embargo derechos invariables y fijos. Pues, si los derechos del estado, o sea la libertad pública, se apoyan en el solo débil auxilio de las leyes, no sólo no habrá ninguna seguridad para los ciudadanos de mantenerlos, como hemos mostrado en el art. 3 del capítulo anterior, sino que también será causa de ruina. Pues es cierto esto, que no hay ninguna condición más miserable que la de una ciudadanía óptima que comienza a tambalearse, a no ser que caiga en un solo movimiento y de golpe y se precipite a la servidumbre —lo que parece ser realmente imposible—; y así sería mucho mejor para los súbditos transferir su derecho absolutamente a uno solo que estipular condiciones de libertad inciertas y vanas, o bien inútiles, y así preparar para los descendientes el camino hacia una crudelísima servidumbre. Pero, si yo demostrare que los fundamentos de un estado monárquico, de los que he hecho referencia en el capítulo anterior, son firmes, y que no pueden ser destruidos a no ser con la indignación de la mayor parte de una multitud armada, y que de ellos se sigue la paz y la seguridad para el rey y para la multitud, y si deduzco estas cosas de la naturaleza común de los hombres, nadie podrá dudar que ellos son óptimos y verdaderos, como es evidente del art. 9 del capítulo III y de los arts. 3 y 8 del capítulo anterior. Y que ellos son de esta naturaleza lo mostraré tan brevemente como pueda.

3. Que sea deber de aquel que detenta el mando el conocer siempre la condición y características del estado, y el velar por el bienestar común de todos, y el llevar a cabo todo aquello que es útil a la mayor parte de los súbditos, es sabido por todos. Pero, puesto que uno solo no puede examinar todas las cosas, ni tener siempre ánimo intrépido, y estar dispuesto a reflexionar, y a menudo está impedido para dedicarse a los asuntos públicos por enfermedad o vejez o por otras causas, es necesario, pues, que un monarca tenga consejeros que conozcan la realidad del momento, y que ayuden al rey con consejo, y a menudo ocupen su lugar; y así, resulta que el estado o la ciudadanía dependan siempre de una y la misma mente.

4. Pero, puesto que la naturaleza humana se ordena de tal modo que cada uno busca su beneficio privado con el mayor afecto, y juzga que son los más justos

aquellos derechos que son necesarios para conservar y promover su interés, y defiende la causa de otro sólo en la medida en que cree que por eso mismo afianza su propio interés, de aquí se sigue que necesariamente deben elegirse consejeros cuyos intereses privados y utilidad dependen del bienestar común y de la paz de todos. Y así, es evidente que, si se elige a algunos de cada género o clase de ciudadanos, será útil a la mayor parte de los súbditos aquello que haya obtenido más votos en ese consejo. Y aunque este consejo, que se compone de un tan gran número de ciudadanos, debe necesariamente ser frecuentado por muchos de temperamento muy rudo, no obstante, es cierto esto, que cada uno es suficientemente hábil y astuto en los asuntos que ha ejercido por largo tiempo con gran afecto. Por lo cual si son elegidos no otros sino aquellos que han ejercido sus asuntos sin ignominia hasta el quincuagésimo año de edad, serán suficientemente aptos para que puedan dar consejos concernientes a sus propios asuntos, sobre todo si se les concede tiempo para meditar en asuntos de mayor peso.[101] Añade que falta mucho para que un consejo que se constituye de pocos no sea frecuentado por personas semejantes. Por el contrario, pues, la mayor parte de éste se constituye de hombres de este tipo, ya que cada uno se esfuerza allí lo más posible en tener compañeros estúpidos que penden de su boca; lo que no ha lugar en los consejos grandes.

5. Además, cierto es que cada uno prefiere gobernar a ser gobernado; pues nadie, queriendo, cede el mando a otro, como dice Salustio en la primera oración a César.[102] Y así, es evidente que una multitud entera nunca transferirá su derecho a unos pocos o a uno, si puede existir acuerdo entre sí, y no caer en sediciones por las controversias que se despiertan a menudo en los consejos grandes; y así, una multitud transfiere libremente a un rey solamente aquello que ella misma no puede tener absolutamente bajo su potestad, esto es, corte de las controversias y expedición en el decidir. Pues, que a menudo acontezca también que se elija un rey a causa de la guerra, es decir, porque una guerra se hace mucho más exitosamente por los reyes, sin duda es una torpeza, a saber: que, para hacer la guerra exitosamente, quieran ser esclavos en la paz; si en verdad puede concebirse la paz allí en un estado cuya suprema potestad por la sola causa de la guerra se ha transferido a uno solo, quien por esto puede mostrar principalmente en la guerra su virtud y qué estiman todos en él mismo;[103] mientras que por el contrario un estado democrático tiene esta ventaja: que su virtud vale mucho más en la paz que en la guerra.[104] Pero, por cualquier causa que se elija un rey, él mismo solo, como ya dijimos, no puede saber qué es útil para el estado; sino que para eso, como hemos mostrado en el art. anterior, es necesario que tenga un

mayor número de ciudadanos como consejeros. Y, puesto que de ningún modo podemos concebir que pueda concebirse algo acerca de un asunto por decidir que haya escapado a tan gran número de hombres, se sigue que, aparte de todas las opiniones de este consejo que se hayan entregado al rey, ninguna podrá concebirse como idónea para el bienestar del pueblo. Y así, puesto que el bienestar del pueblo es ley suprema, o es derecho supremo del rey, se sigue que el derecho del rey es elegir una de entre las opiniones presentadas al consejo, y no decidir cualquier cosa o pronunciarse contra el propósito de todo el consejo. *Vid*. el art. 25 del capítulo anterior. Pero, si todas las opiniones presentadas en el consejo tuvieran que ser entregadas al rey, podría acontecer que el rey favoreciera siempre a las ciudades pequeñas que tienen menos votos. Pues, aunque esté estatuido por ley del consejo que las opiniones deberían ser entregadas sin indicar a sus autores, sin embargo nunca podrán precaverse tan bien que ninguna se filtre; y por ello se debe necesariamente estatuir que aquella opinión que no haya obtenido al menos cien votos se considere nula; derecho que ciertamente las ciudades más grandes deberán defender con la mayor fuerza.

6. Y aquí, si no fuera mi empeño la brevedad, mostraría otras grandes ventajas de este consejo; sin embargo, citaré una que parece ser de máxima importancia, a saber, que ningún estímulo mayor para la virtud puede darse que esa esperanza común de alcanzar ese supremo honor. Pues, todos somos guiados principalmente por la gloria, como hemos mostrado abundantemente en nuestra *Ética*.[105]

7. No se puede dudar que la mayor parte de este consejo nunca tendrá el propósito de hacer la guerra, sino que siempre tendrá un gran afán y amor por la paz. Pues, además de que por la guerra tendrán siempre el temor de perder sus bienes junto con la libertad, se añade que se requieren para la guerra nuevos costos que deben cubrir, y además que sus hijos y parientes, dedicados a sus preocupaciones personales, son forzados a dirigir su empeño a las armas en la guerra y a ir a servir en el ejército; de donde no podrán traer nada a casa excepto cicatrices gratuitas. Pues, como dijimos en el art. 31 del capítulo anterior, ningún estipendio debe pagarse a la milicia, y por el art. 10 del mismo capítulo ella debe estar formada sólo por ciudadanos y no por otros.

8. A la paz y a la concordia se añade además otra cosa que también es de gran importancia, a saber, que ningún ciudadano tenga bienes inmuebles. *Vid*. el art. 12 del capítulo anterior. De donde el peligro de la guerra es casi igual para todos:

pues a causa del lucro[106] todos deberán ejercer el comercio, o bien prestarse su dinero mutuamente —si se ha presentado una ley, como una vez por los atenienses, por la cual se prohíba a cada uno prestar su dinero a interés a otros que no sean compatriotas—, y así, deberán tratar asuntos que o bien son interdependientes o bien requieren los mismos medios para tener éxito. Y por ello para la mayor parte de este consejo existirá generalmente una y la misma mente[107] acerca de los asuntos comunes y de los medios de paz; pues, como dijimos en el art. 4 de este capítulo, cada uno defiende la causa de otro en la medida en que cree que con ello asegura su interés.[108]

9. No se puede dudar que nadie alguna vez se propondrá corromper a este consejo con regalos. Pues, si alguien atrae hacia sí a uno u otro de tan gran número de hombres, no adelantará absolutamente nada; pues, como hemos dicho, una opinión que no haya obtenido al menos cien votos es nula.

10. Además, que los miembros de este consejo una vez consolidado no podrán reducirse a un número menor, lo veremos fácilmente si consideramos los afectos comunes de los hombres. Pues, todos se guían principalmente por la gloria, y no hay nadie que viva en cuerpo sano que no espere prolongar su vida a una larga vejez. Así pues, si hacemos un cálculo de aquellos que realmente han alcanzado el año quincuagésimo o sexagésimo de edad, y tenemos en cuenta además el gran número de este consejo que se elige todos los años,[109] veremos que apenas se puede dar alguno de entre aquellos que portan armas que no esté poseído por una gran esperanza de ascender a tal grado de dignidad. Y así, todos defenderán, cuanto puedan, este derecho del consejo. Pues, hay que señalar que la corrupción, a no ser que se insinúe paulatinamente, se previene con facilidad; pero, puesto que puede concebirse más fácilmente, y puede suscitar una envidia menor, el que se elija un número menor de cada familia y no el que se elija de unas pocas, o el que una u otra se excluya, por consiguiente (por el art. 15 del capítulo anterior) el número de consejeros no puede reducirse a uno menor, a no ser que se suprima simultáneamente de él una tercera, cuarta, o quinta parte; cambio que es realmente muy grande, y en consecuencia completamente ajeno a la práctica común. Y además, no hay que temer un retraso o una negligencia en el elegir, porque ésta es reparada por el consejo mismo. *Vid*. el art. 16 del capítulo anterior.

11. Luego, el rey, ya sea guiado por el miedo a la multitud, o que se gane a la mayor parte de la multitud armada, ya sea guiado por la generosidad de espíritu,

que evidentemente vela por la utilidad pública, confirmará siempre aquella opinión que haya obtenido más votos, esto es (por el art. 5 de este capítulo), la que es más útil a la mayor parte del estado; o procurará, si puede hacerlo, conciliar las opiniones discrepantes que se le han entregado, para atraer a todos hacia sí —en cuyo asunto pondrá sus fuerzas—, y para que ellos tanto en la paz como en la guerra experimenten qué aprecian en él solo; y así, precisamente entonces será independiente y tendrá muchísimo mando, cuando vele principalmente por el bienestar común de la multitud.

12. Pues, un rey solo no puede contenerlos a todos por el miedo; sino, como hemos dicho, su potencia se apoya en el número de soldados, y principalmente en su virtud y lealtad; la que será siempre constante entre los hombres tanto tiempo como los hombres se unan por indigencia,[110] sea ésta honesta, sea vergonzosa. De donde sucede que los reyes suelen más a menudo estimular que reprimir a los soldados, y pasar por alto sus vicios más que sus virtudes, y generalmente, para oprimir a los mejores, suelen buscar a los flojos y a los corrompidos por el lujo, reconocerlos, ayudarlos con dinero o con influencia, estrechar sus manos, arrojarles besos, y hacer toda clase de cosas serviles a cambio del dominio. Así, para que los ciudadanos sean reconocidos por el rey ante todos, y se mantengan independientes en cuanto lo conceden la condición civil o la equidad, es necesario que la milicia se componga de ciudadanos solamente, y que ellos mismos pertenezcan a los consejos; y contrariamente, permiten someterse completamente y echar las bases de una guerra eterna, tan pronto como permiten que se contraten soldados mercenarios cuyo comercio es la guerra, y para quienes la mayor fuerza está en las discordias y en las sediciones.

13. Que los consejeros del rey no deberían ser elegidos de por vida, sino por tres, cuatro, o a lo sumo por cinco años, es evidente tanto a partir del art. 10 de este capítulo como de aquellas cosas que dijimos en el art. 9 también de este capítulo. Pues, si fueren elegidos de por vida, además de que la mayor parte de los ciudadanos apenas podría concebir alguna esperanza de alcanzar este honor, y así surgiría una gran desigualdad entre los ciudadanos, de donde la envidia y los continuos rumores y finalmente las sediciones —las que sin duda no serían no gratas a los reyes ávidos de dominar—, además se tomarían una gran licencia para todo (esto es, suprimido el miedo a los sucesores), oponiéndose mínimamente el rey. Pues, cuanto más son envidiados por los ciudadanos, tanto más se adherirán al rey, y estarán más inclinados a adularlo. Por cierto, un

intervalo de cinco años parece todavía excesivo, puesto que en ese espacio de tiempo no parece tan imposible de suceder que una muy gran parte del consejo (aun por grande que sea) se corrompa con regalos o con influencia. Por ello, la situación estará mucho más segura si dos de cada familia se retiran cada año y otros tantos los suceden (si efectivamente debe haber cinco consejeros de cada familia), excepto en ese año en que el jurisconsulto de alguna familia se retira y uno nuevo se elige en su lugar.[111]

14. Además, ningún rey puede prometer para sí una mayor seguridad que el que gobierna en una ciudadanía de este tipo. Pues, además de que se pierde rápidamente aquel a quien sus soldados no quieren que esté a salvo, cierto es que el mayor peligro para los reyes proviene siempre de aquellos que les son próximos. Por lo tanto, mientras más pocos en número, y consecuentemente más poderoso son los consejeros, tanto mayor, de parte de ellos, es el peligro para el rey de que transfieran el mando a otro. En verdad nada aterrorizó más a David que el hecho de que su propio consejero Aquitofel hubiera elegido el partido de Absalón.[112] A esto se añade que, si toda la potestad se ha transferido enteramente a uno solo, entonces mucho más fácilmente puede ser transferida de uno a otro. En efecto, dos soldados rasos se encargaron de transferir el imperio romano, y lo transfirieron (Tácito, *Hist*., libro I).[113] Omito las artes y las hábiles astucias de los consejeros, de las que deben precaverse para no ser víctimas de la envidia, porque son demasiado conocidas, y nadie que ha leído historia puede ignorar que a menudo la lealtad ha sido causa de ruina para los consejeros; y así, para precaverse, conviene que ellos sean astutos, pero no leales. Pero, si los consejeros son demasiados en número como para que puedan convenir en un mismo crimen, y si todos son iguales entre sí, y no desempeñan ese cargo más allá de cuatro años, no pueden ser temibles para el rey a no ser que él intente arrancarles su libertad, con lo cual ofenderá a todos los ciudadanos igualmente. Pues (como Antonio Pérez muy bien señala),[114] ejercer un mando absoluto es muy peligroso para un príncipe, muy odioso para los súbditos, y adverso tanto para las instituciones divinas como para las humanas, como innumerables ejemplos lo muestran.

15. Además de éstos, hemos establecido en el capítulo anterior otros fundamentos de los cuales nace una gran seguridad de mando para el rey, y seguridad de obtener la libertad y la paz para los ciudadanos, lo que mostraremos en su momento. Pues, he querido demostrar ante todo las cosas que se refieren al consejo supremo, y las que son de máximo peso; ahora continuaré con las demás

en el orden en que las he propuesto.

16. No cabe duda de que los ciudadanos son tanto más poderosos, y consecuentemente más independientes, en cuanto tienen ciudades más grandes y más fortificadas: pues, mientras más seguro es el lugar en que están, tanto mejor pueden proteger su libertad, o pueden temer menos al enemigo externo o interno; y cierto es que los hombres naturalmente mientras más velan por su seguridad, tanto más poderosos son en riquezas. Pero las ciudades que necesitan de la potencia de otro para conservarse no tienen igual derecho que aquélla; sino que son dependientes de la otra en la medida en que necesitan de la potencia de la otra. Pues, hemos mostrado en el capítulo II que el derecho se define por la sola potencia.

17. Por esta misma causa también, es decir, que los ciudadanos se mantengan independientes y protejan su libertad, la milicia debe estar formada solamente de ciudadanos, sin exceptuar a ninguno. Y en efecto, un hombre armado es más independiente que uno inerme (*vid*. el art. 12 de este capítulo), y esos ciudadanos transfieren absolutamente su derecho a otro, y se entregan enteramente a la lealtad de ese mismo a quien le han dado las armas y le han confiado las defensas de las ciudades. A esto se añade la avaricia humana por la cual muchos son máximamente guiados: pues, no puede acontecer que un soldado mercenario sea tomado a sueldo sin grandes gastos, y los ciudadanos apenas puedan soportar los tributos que se requieren para sostener a una milicia ociosa.[115] Y el hecho de que nadie que mande a toda la milicia o a gran parte de ella, a no ser que la necesidad obligue, debería ser elegido por un año a lo sumo, lo saben todos los que han leído historias tanto sagradas como profanas. Y la razón nada enseña más claramente que esto. Pues, la fuerza del estado es enteramente confiada a aquel al que se le concede suficiente tiempo para alcanzar la gloria militar, y levantar su nombre por encima del del rey, o bien hacer leal a sí al ejército con complacencia, con liberalidad, y con las demás artes acostumbradas por los jefes por medio de las cuales buscan la esclavitud ajena y el dominio para sí. Finalmente, para una mayor seguridad del estado todo, he agregado que estos generales de la milicia deben ser elegidos entre los consejeros del rey, o bien los que han desempeñado el mismo deber, esto es, a los hombres que han llegado a esa edad en que generalmente prefieren las cosas pasadas y seguras que las nuevas y peligrosas.

18. He dicho que los ciudadanos deben diferenciarse entre sí por familias, y que

debe elegirse un número igual de consejeros de cada una, para que las ciudades más grandes tengan más consejeros por número de ciudadanos, y, como es justo, puedan llevar más votos. Pues, la potencia de un estado y consecuentemente su derecho debe estimarse por el número de ciudadanos; y no creo que se pueda imaginar otro medio más apto para conservar esta igualdad entre los ciudadanos, puesto que todos han sido dispuestos por naturaleza de modo que cada uno desea ser adscrito a su propia clase y ser distinguido de los demás por su estirpe.

19. Además, en la condición natural cada uno nada menos puede reclamar para así y poner bajo su dependencia que el suelo, y todo lo que está unido al suelo de manera que no puede esconderlo en ningún lugar ni llevarlo a donde quiera. Por consiguiente, el suelo, y todo lo que está unido a él bajo aquella condición que dijimos, ante todo es de derecho común de la ciudadanía, es decir, de todos aquellos que han unido fuerzas, o de aquel a quien todos han dado la potestad por la cual pueda reclamarlo para ellos.[116] Y consecuentemente el suelo, y todo lo que está unido a él, debe tener entre los ciudadanos tanto valor cuanto es necesario para que puedan hincar pie en ese lugar y proteger el derecho común o la libertad. Por lo demás, en el art. 8 de este capítulo hemos mostrado las ventajas que es necesario que la ciudadanía tome de aquí.

20. Puesto que los ciudadanos son iguales en cuanto es posible, lo que es ante todo necesario en una ciudadanía, ninguno sino los descendientes del rey deben ser considerados nobles. Pero, si a todos los descendientes del rey les fuese permitido tomar esposa y engendrar hijos, con la marcha del tiempo crecerían hasta un número muy grande, y sería no sólo una carga, sino además peligrosísimos para el rey y para todos.[117] Pues, los hombres que abundan en ocio generalmente meditan crímenes; de donde acontece que los reyes, principalmente a causa de los nobles, son inducidos a hacer la guerra, puesto que, estando los reyes rodeados de nobles, mayor es la seguridad y la tranquilidad en la guerra que en la paz. Pero dejo estas cosas, puesto que son suficientemente conocidas, como también las que he dicho desde el art. 15 hasta el 27 en el capítulo anterior: pues las principales han sido señaladas en este capítulo, y las restantes son evidentes por sí.

21. Para todos es también conocido que los jueces deben ser tan numerosos que una gran parte de ellos no pueda ser corrompida con regalos por un hombre privado, como también que no deben votar públicamente sino en secreto, y que merecen una recompensa por servicio. Pero suelen tener un estipendio anual en

todas partes; de donde acontece que no se apresuran mucho en dirimir litigios, y que a menudo no hay término alguno para los asuntos. Luego, donde la confiscación de bienes son emolumentos para los reyes, allí a menudo no se considera el derecho o la verdad en las indagaciones, sino la magnitud de las riquezas; hay delaciones por todas partes, y los más ricos son cogidos como presa; cosas que son graves e intolerables, pero que, justificadas por la necesidad de las armas, se mantienen incluso en la paz. Pero la avaricia de los jueces, que por supuesto son designados por dos o tres años a lo sumo, es moderada por el miedo a los sucesores; para no mencionar que los jueces no pueden tener ningún inmueble, sino que deben confiar su dinero a sus conciudadanos para obtener ganancia; y así, están obligados a velar por ellos más bien que a acecharlos, sobre todo si, como dijimos, los jueces mismos son muchos en número.

22. Pero hemos dicho que no se debe asignar ningún estipendio a la milicia: en efecto, el supremo beneficio para la milicia es la libertad. Pues, en la condición natural cada uno se esfuerza cuanto puede para defenderse por la sola causa de la libertad, y no espera otra recompensa al valor guerrero más que ser amo de sí. Sin embargo, en la condición civil todos los ciudadanos deben ser considerados simultáneamente del mismo modo que un hombre en la condición natural, los que por esto, mientras todos sirven en el ejército por esa condición, cuidan de sí y trabajan para sí. Pero los consejeros, los jueces, los pretores, etc., trabajan más para otros que para sí; por lo que es justo que se les asigne una recompensa por servicio. Se añade que en la guerra no puede haber ningún incentivo más honesto ni más grande para la victoria que la imagen de la libertad. Pero, si por el contrario se designa una parte de los ciudadanos para la milicia, razón por la cual será también necesario asignar a estos mismos un estipendio determinado, el rey necesariamente favorecerá a éstos en comparación con los demás (como hemos mostrado en el art. 12 de este capítulo), es decir, a los hombres que solamente han conocido las artes de la guerra, y que en la paz por demasiado ocio se corrompen con el lujo y, finalmente, a causa de la pobreza del patrimonio familiar no piensan en nada sino en rapiñas, discordias civiles y guerras. Por tanto, podemos afirmar que un estado monárquico de este tipo está realmente en condición de guerra, y que sólo la milicia goza de libertad, y que los demás son esclavos.

23. Creo que las cosas que hemos dicho acerca de los extranjeros que deben ser admitidos en el número de los ciudadanos en el art. 32 del capítulo anterior son evidentes. Además, considero que nadie duda de que aquellos que por sangre son

parientes del rey deben estar lejos de él, y que se ocupen no en asuntos de guerra sino en asuntos de paz, de los cuales se seguirá el honor para ellos mismos y la tranquilidad para el estado; aunque ni siquiera esto haya sido considerado suficientemente seguro por los tiranos turcos, para los cuales por esto es práctica religiosa el matar a todos sus hermanos. Y no es de admirarse; pues cuanto más absolutamente se haya transferido el derecho del estado a uno solo, tanto más fácilmente puede transferirse este mismo de uno a otro (como lo hemos mostrado con un ejemplo en el art. 14 de este capítulo). Pero está fuera de duda que en relación al estado monárquico tal cual como lo hemos concebido aquí, esto es, en el cual no hay ningún soldado mercenario, esto que hemos dicho será garantía suficiente sin duda para el bienestar del rey.

24. Nadie puede discutir tampoco acerca de aquellas cosas que hemos dicho en los arts. 34 y 35 del capítulo anterior. Que efectivamente el rey no debe tomar por esposa a una extranjera, se demuestra fácilmente. Pues, aparte del hecho que dos ciudadanías, aunque asociadas entre sí por un tratado, sin embargo están en condición de hostilidad[118] (por el art. 14 del capítulo III), ante todo hay que cuidar de que la guerra no se concite a causa de los asuntos particulares del rey; y puesto que las controversias y las disensiones nacen principalmente de una sociedad que se produce por matrimonio, y que los asuntos que hay entre dos ciudadanías se dirimen generalmente por el derecho de guerra, de aquí se sigue que es fatal para un estado hacer estrecha sociedad con otro. Leemos un ejemplo fatal de este asunto en la Escritura: pues, muerto Salomón, quien se había unido en matrimonio con la hija del rey de Egipto, su hijo Roboán hizo muy funestamente la guerra con Susac rey de los egipcios, por el que fue completamente sometido.[119] Además, el matrimonio de Luis XIV, rey de los galos, con la hija de Felipe IV fue la semilla de una nueva guerra;[120] y además de éstos, muchísimos ejemplos se leen en las historias.

25. El rostro del estado[121] debe mantenerse uno y el mismo, y consecuentemente el rey debe ser uno y del mismo sexo, y el estado debe ser indivisible. Y en cuanto a lo que he dicho, que el hijo mayor del rey suceda al padre por derecho, o (si no hay ningún hijo) el que está más próximo al rey por parentesco, es evidente tanto por el art. 13 del capítulo anterior como porque la elección del rey, que es hecha, si es posible, por la multitud, debe ser eterna;[122] de otro modo necesariamente acontecerá que la potestad suprema del estado a menudo pase a la multitud, que es un cambio muy grande y consecuentemente peligrosísimo. Pero los que opinan que el rey, por aquello de que es amo del estado, y lo detenta

por derecho absoluto, puede entregarlo a quien quiera, y elegir como sucesor a quien quiera, y que además el hijo del rey es el heredero del estado por derecho, están sin duda equivocados.[123] Pues la voluntad del rey tiene fuerza de derecho en tanto que posee la espada de la ciudadanía;[124] ya que el derecho de un estado se define por su sola potencia. Por consiguiente, el rey puede ciertamente retirarse del reino, pero no puede entregar el estado a otro consintiéndolo la multitud, o bien la parte más fuerte de ella. Para que se entienda más claramente esto, hay que observar que los hijos son herederos de los padres no por derecho natural sino por derecho civil: pues, por la sola potencia de la ciudadanía resulta que cada uno es dueño de ciertos bienes.[125] Así, por la misma potencia o derecho por el que resulta que es válida la voluntad de alguien que ha dispuesto de sus bienes, por ello mismo resulta que la misma voluntad se mantiene válida incluso después de su muerte mientras permanece la ciudadanía; y por esta razón cada uno en la condición civil conserva incluso después de la muerte el mismo derecho que tiene mientras está entre los vivos, porque, como hemos dicho, puede decidir algo acerca de sus bienes no tanto por su potencia como por la de la ciudadanía, que es eterna. Pero la situación del rey es enteramente otra: pues, la voluntad del rey es el derecho civil mismo, y el rey es la ciudadanía misma; por consiguiente, muerto el rey, ha muerto en cierto modo la ciudadanía, y la condición civil vuelve a la natural, y consecuentemente la potestad suprema vuelve naturalmente a la multitud; la que, por esto, puede por derecho dictar nuevas leyes y abrogar las antiguas.[126] Es claro entonces que nadie sucede al rey por derecho a no ser a quien la multitud quiere como sucesor, o en una teocracia, como fue una vez la ciudadanía de los hebreos, a quien Dios haya elegido a través de un Profeta.[127] Además, podríamos deducir esto de allí, del hecho de que la espada del rey o el derecho es realmente la voluntad de la multitud misma o de la parte más fuerte de ella; o bien incluso del hecho de que los hombres dotados de razón nunca renuncian a su derecho hasta tal punto que dejen de ser hombres, y sean considerados como reses. Pero no es necesario continuar esto más allá.

26. Además, nadie puede transferir a otro el derecho a la religión o el de honrar a Dios. Pero nos hemos ocupado ampliamente de esto en los dos últimos capítulos del *Tratado teológico-político*,[128] lo que es superfluo repetir aquí. Y creo que con esto he demostrado bastante clara, aunque brevemente, los fundamentos del mejor estado monárquico. Y cada uno que quiera examinarlos al mismo tiempo con alguna atención, observará fácilmente su coherencia o bien la analogía del estado.[129] Resta solamente advertir que yo concibo aquí como

estado monárquico el que es instituido por una multitud libre, a la que solamente pueden serle útil estas cosas; pues, una multitud que ha estado acostumbrada a otra forma de estado no podrá, sin un gran peligro de destrucción, suprimir los fundamentos tradicionales de todo el estado, y cambiar la estructura de todo el estado.[130]

27. Pues bien, estas cosas que hemos escrito serán recibidas quizá con risa por aquellos que restringen a la sola plebe los vicios que están en todos los mortales; esto es, que en el vulgo nada es mesurado, aterra si no teme, que la plebe o sirve humildemente o domina soberbiamente, y que no tiene verdad o juicio, etc.[131] Pero la naturaleza es una y común para todos. No obstante, somos engañados por la potencia y la cultura, de ahí que cuando dos hacen lo mismo a menudo digamos: 'hacer esto impunemente le está permitido a éste, a aquél no le está permitido', no porque la cosa sea diferente, sino diferente quien la hace. La soberbia es propia de los que dominan.[132] Los hombres se ensoberbecen con una designación anual: ¿y qué no harán los nobles, que disfrutan honores para siempre? Pero su arrogancia es adornada con fasto, lujo, prodigalidad, con una cierta armonía en los vicios, una cierta insensatez docta y con elegancia de infamia, de modo que los vicios que considerados separadamente uno por uno, porque precisamente entonces de distinguen, son feos y vergonzosos, parecen honestos y decentes a los inexpertos y a los ignorantes. Además, en el vulgo nada es mesurado: aterra si no teme; pues la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente.[133] Finalmente, que la plebe no tenga ninguna verdad ni juicio, no es asombroso, cuando los asuntos principales del estado se conducen a escondidas de ella misma, y conjetura solamente a partir de las pocas cosas que no pueden ocultarse.[134] Pues, suspender el juicio es una rara virtud. Por consiguiente, querer hacer todas las cosas a espaldas de los ciudadanos, y que no den juicios erróneos sobre estas mismas, ni que todas las cosas sean interpretadas desfavorablemente, es una suprema arrogancia. Pues, si la plebe pudiera moderarse, y suspender el juicio sobre cosas poco conocidas, o bien juzgar correctamente las cosas por los pocos conocimientos previos, sería sin duda más digno que gobernara a que fuera gobernada. Pero, como hemos dicho, la naturaleza es la misma para todos; todos se ensoberbecen con la dominación, aterran si no temen, y en todas partes la verdad es a menudo quebrantada por irritados o sometidos, principalmente cuando uno o unos pocos dominan, quienes no consideran el derecho o la verdad en sus conocimientos, sino la magnitud de las riquezas.

28. Además, los soldados a sueldo, esto es, acostumbrados a la disciplina militar, tolerantes del frío y la falta de alimento, suelen despreciar a la turba de ciudadanos, como muy inferior para los asaltos o para luchar en combate abierto. Pero nadie que tenga una mente sana afirmará que por esta causa un estado sea más infeliz o menos constante. Sino que, por el contrario, cada evaluador justo no negará que entre todos es más constante aquel estado que sólo puede proteger lo adquirido y no apetecer lo ajeno, y que por esto intenta esquivar la guerra por todos los medios y velar por la paz con el mayor afán.

29. Reconozco, además, que los planes de este estado apenas pueden mantenerse en secreto. Pero cada uno reconocerá también conmigo que es con mucho preferible que los rectos planes de un estado estén a la vista de los enemigos que los perversos secretos de los tiranos se mantengan a escondidas de los ciudadanos. Los que pueden llevar los asuntos del estado en secreto tienen a este mismo absolutamente bajo su potestad, y, como a un enemigo en la guerra, así acechan a los ciudadanos en la paz. Nadie puede negar que el silencio es a menudo útil para el estado; pero nadie probará alguna vez que este mismo estado no pueda subsistir sin él. Por el contrario, confiar absolutamente a alguien los asuntos públicos, y simultáneamente conservar la libertad, de ningún modo es posible;[135] y además, es una torpeza querer evitar un daño pequeño con un mal muy grande. Pero ésta ha sido la única cantilena de aquellos que anhelan el estado absoluto para sí, que interesa enteramente a la ciudadanía que los asuntos de ella se conduzcan en secreto, y otras cosas de este tipo, que cuanto más se ocultan bajo la apariencia de utilidad, tanto más estallan en una esclavitud más adversa.

30. Finalmente, que yo sepa, aunque ningún estado haya sido instituido con todas estas condiciones que hemos dicho, podremos sin embargo mostrar incluso por la misma experiencia que esta forma de estado monárquico es la mejor, si queremos considerar las causas de la conservación de cualquier estado no bárbaro, y de la destrucción del mismo. Pero esto no podría hacerlo aquí sin gran tedio para el lector. Sin embargo, un ejemplo, que parece digno de recuerdo, no quiero pasarlo por alto en silencio; esto es, el estado de los aragoneses, que fueron afectos a sus reyes con singular lealtad y con igual constancia conservaron inviolables las instituciones del reino.[136] Pues éstos, en cuanto habían sacudido de sus cervices el yugo servil de los moros, decidieron elegirse un rey; pero no existía acuerdo suficiente entre ellos mismos sobre estas condiciones, y por esta razón decidieron consultar al Sumo Pontífice romano

acerca de este asunto.[137] Éste, portándose efectivamente en esto como el vicario de Cristo, les reprochó que no suficientemente advertidos con el ejemplo de los hebreos quisieran pedir con ánimo tan obstinado un rey;[138] pero, si no querían cambiar de opinión, les aconsejó que no eligieran rey a no ser con normas establecidas antes lo suficientemente equitativas y acordes con la índole de la gente, y ante todo que creasen algún consejo supremo que se opusiera a los reyes, como los éforos de los lacedemonios, y tuvieran el derecho absoluto de dirimir los litigios que surgieran entre el rey y los ciudadanos. Así pues, habiendo seguido este consejo establecieron los derechos que les parecieron los más equitativos de todos, cuyo intérprete supremo, y consecuentemente juez supremo, no sería el rey sino el consejo al que llaman Los Diecisiete, y cuyo presidente es llamado Justicia. Así pues, este 'Justicia' y estos 'Diecisiete', elegidos no por votos sino por sorteo de por vida, tienen el derecho absoluto de revocar y rechazar todos los fallos contra cualquier ciudadano presentados por otros consejos, tanto políticos como eclesiásticos, o bien por el mismo rey; de modo que cualquier ciudadano tuviera el derecho de citar incluso al mismo rey ante este tribunal. Además, en un tiempo tuvieron incluso el derecho de elegir al rey y de privarlo de su potestad; pero pasados muchos años el rey Don Pedro, que es llamado el Puñal,[139] intrigando, sobornando, prometiendo, y con todo tipo de cortesías, finalmente logró que se rescindiera este derecho (que tan pronto como lo obtuvo, se cortó la mano con el puñal en presencia de todos, o bien, lo que yo creería más fácilmente, se la hirió, añadiendo que no sin gasto de sangre real les estaría permitido a los súbditos elegir un rey),[140] no obstante, con esta condición: *que podrían y pueden tomar las armas contra cualquier fuerza, por la que alguien quiera entrar al estado para daño de ellos mismos, incluso contra el mismo rey y contra el príncipe, futuro heredero, si de este modo entra (al estado)*. En verdad, con esta condición no abolieron aquel derecho precedente sino que más bien lo corrigieron. Pues, como hemos mostrado en los arts. 5 y 6 del capítulo IV, el rey puede ser privado de la potencia de dominar no por derecho civil sino por derecho de guerra, o bien que a los súbditos les está permitido repeler su fuerza solamente por la fuerza. Además de ésta, ellos estipularon otras condiciones, que no vienen a nuestro caso. Estos usos dispuestos por consentimiento de todos permanecieron inviolados por un espacio increíble de tiempo, con una lealtad igual de los reyes para con los súbditos y de los súbditos para con el rey. Pero después que el reino de Castilla pasó por herencia a Fernando, que primero de todos fue llamado el Católico,[141] esta libertad de los aragoneses comenzó a ser envidiada por los castellanos; quienes por esto no cesaban de persuadir al mismo Fernando para que rescindiera esos

derechos. Pero él, no acostumbrado todavía al estado absoluto, no osando intentar nada respondió esto a los consejeros: *que además de que había recibido el reino de los aragoneses bajo las condiciones que ellos conocían, y que había jurado velar por ellas muy lealmente, y que además de que es inhumano romper la promesa hecha, él se había propuesto que su reino sería estable mientras que la medida de seguridad no fuera mayor para el rey que para los súbditos, de manera tal que ni el rey predominara sobre los súbditos, ni los súbditos sobre el rey: pues si una de las dos partes llega a ser más poderosa, la parte más débil intentará no solamente recuperar la primitiva igualdad, sino volverse contra la otra por el dolor del daño recibido; de donde se seguiría o bien la ruina de una o bien de las dos*. No podría yo admirar bastante estas palabras sin duda sabias si hubiesen sido pronunciadas por un rey que se ha habituado a mandar a esclavos, no a hombres libres. Así pues, los aragoneses conservaron la libertad después de Fernando, no ya por derecho sino gracias a los reyes poderosos, hasta Felipe II,[142] quien los oprimió con mejor fortuna, pero no con menor crueldad que a las Provincias de los Confederados. Y aunque Felipe III parece haber restituido todo a su situación primitiva,[143] sin embargo los aragoneses, de los cuales la mayoría fue llevada por el ansia de halagar a los más poderosos (pues ignorancia es lanzar coces contra los aguijones)[144] y los restantes, atemorizados por el miedo, no retuvieron de la libertad nada excepto las expresiones vistosas y los usos vacíos.

31. Concluimos, pues, que la multitud bajo el rey puede conservar una libertad suficientemente amplia, con tal que logre que la potencia del rey esté determinada por la sola potencia de la multitud misma, y se conserve por el apoyo de la multitud misma. Y ésta ha sido la única regla que he seguido al establecer los fundamentos del estado monárquico.[145]

---

98 Es una de las diferencias esenciales entre la proposición política del autor y la realidad de las monarquías existentes: en la propuesta del filósofo, el rey no juzga a la ley sino que él mismo es juzgado por ella.

99 «Sepas, oh rey, que es ley de Media y de Persia, que ningún decreto u ordenanza que el rey confirmare puede mudarse. Entonces, el rey mandó, y trajeron a Daniel, y echáronle en el foso de los leones» (Dan 6, 14-15).

100 Homero, *Odisea*, 12, 156 y sigs.

101 Se repite en el autor esta idea de un *tempus meditandi*, de prudente duración, a fin de que las decisiones sean más atinadas (TP 6/25). Sorprende, por lo demás, en este pasaje el modo en absoluto

intelectualista con que juzga la capacidad de los hombres para cumplir funciones públicas y «dar consejos en los asuntos que les conciernen». Y la confianza que pone aquí en el TP en esa experiencia de vida y en el juicio práctico se contrapone al trato más bien negativo que les da en otras obras, sobre todo en TIE.

102 Referencia omitida en la edición holandesa. Pseudo Salustio, *Ad Caesarem Senem De Ordinanda Republica*, Oratio I, 4.

103 Hay una variante en los *Nagelate Schriften*.

104 Es probable que el autor estuviese pensando en la elección puramente pasional que hizo el pueblo a favor de la casa de Orange, elección que sólo habría tenido en cuenta esa capacidad de los reyes para dirigir bien una guerra (crítica que se hizo, en efecto, a los conductores de la república). Es un hecho, por otra parte, que Holanda había venido haciendo su grandeza en el cultivo de un comercio abierto, cuyo requisito era la paz. Con todo, Spinoza pone como contrapuesta a la seguridad que la monarquía ofrece en la guerra, no el valor de la aristocracia, sino el de la democracia, en la paz.

105 «La *gloria* es una alegría acompañada por la idea de alguna acción nuestra que imaginamos que los demás alaban» (E4Def30). «La gloria no repugna a la razón» (E4P58); salvo cuando se trata de la vanagloria (*cf*. E4P58S; KV II, 12).

106 Con miras a la ganancia *(lucri causa)*.

107 Construcción latina de dativo + *esse* que indica posesión. Hemos traducido literalmente *esse* con el sentido de ‘existir’.

108 «Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está; y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que le es útil, esto es, su ser, es impotente» (E4P20); pero, «no se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón» (E4P35C1). Así, es comprensible de suyo que en una sociedad conducida por la razón cada cual defenderá la causa del otro, «en la medida en que cree que con ello asegura su propio interés».

109 Supongamos a una familia de 400 miembros, con 5 delegados al Consejo. Cada año este grupo deberá renovar un miembro del grupo familiar, que posea las características indicadas en la nota 80. Se desprende de aquí que el gran consejo deberá contar con una cifra aproximada a los dos mil consejeros, tomando como modelo un estado constituido por seiscientas familias, *id est*, 240.000 habitantes.

110 El autor prefiere hablar aquí de una unión por indigencia *(indigentia)* y no por necesidad. En efecto, estos conceptos coinciden sólo parcialmente: todo lo que actúa por necesidad de otro está limitado por aquello que necesita y de lo cual depende: es indigente. Pero, lo que es y actúa por la necesidad de su esencia —Dios—, tal ente es absolutamente *sui iuris*, no indigente. A la cosa que es determinada por otra a existir y a obrar de cierto modo, Spinoza la denomina también *coacta*, y no necesaria, que es un concepto positivo (*cf*. E1Def7).

111 Primero se había hablado de la conveniencia de que se retirara un solo consejero (TP 6/16). El propósito, en todo caso, parece ser que la participación en el consejo alcance al mayor número de ciudadanos.

112 Aquitofel, consejero personal de David, se pone del lado del hijo de éste, Absalón, con el fin de arrebatarle el reino (Sam XV-XVII).

113 Se trata de la conjura de Otton contra Galba: «[…] *Suscepere duo manipulatores imperium Romani transferendum, et transtulerunt* […]» (Tácito, *Historias*, I, XXV).

114 Antonio Pérez (1534-1611), hijo del secretario de Felipe II, Gonzalo Pérez, a quien sucedió interinamente en la secretaría de estado. Llevó una vida sentimental y política agitadísima, a raíz de lo cual pasó 11 años en la cárcel, acusado de asesinato. Huyó, se refugió en un convento, invocando su calidad de aragonés, con los fueros que esa condición le daba. Acusado de herejía fue finalmente devuelto a la justicia.

Pero, a tal punto llegó a valer su impunidad de aragonés, que Felipe II decidió invadir Aragón para acabar con el prestigio de dichos fueros. Vencida la resistencia aragonesa, Pérez debió huir nuevamente, esta vez a Francia, mientras en Zaragoza la Inquisición lo condenaba en rebeldía a ser quemado en estatua, como convicto de hereje (1592). Vivió 7 años en París, proyectando con otros refugiados la invasión de España, plan que fracasó; dos años en Londres, donde publicó sus *Relaciones* (1594); volvió a Francia, donde Enrique IV lo nombró miembro del consejo real, provocando con sus nuevos proyectos de invasión a España un conflicto armado entre las dos naciones. Falleció en París, sin haber podido regresar a su tierra.

De sus obras, aparte de *Relaciones*, quedan los *Pedazos de Historia*, impresos en Lyon (1599); *Aforismos del Libro de las Relaciones*, París, 1603, estracto de la obra anterior y que fue el que conoció seguramente Spinoza; el *Arte de Gobernar*, discurso dirigido a Felipe III (1598), no impreso hasta 1867 en París; y numerosas cartas.

115 Una opinión semejante tiene Maquiavelo respecto de las tropas mercenarias: «Las armas mercenarias o auxiliares son inútiles y peligrosas; y si uno tiene su estado fundado sobre las armas mercenarias, jamás estará tranquilo y seguro […]» (Maquiavelo, *op. cit*., XI, 15).

116 «[…] el suelo, y todo lo que está unido a él […] ante todo es de derecho común de la ciudadanía.» En la condición natural el derecho de propiedad no es otro que el poder que tiene cada cual de apropiarse de la cosa externa. En la condición civil, en cambio, el derecho de uso y posesión (distinto del de propiedad) tiene un carácter *convencional*, en el sentido que cada tipo de estado determina qué se ha de tener por común o qué se ha de tener como propio; qué, como justo; qué, como injusto, etc. (*cf*. nota 15). Pero, también es convencional, en cuanto el hombre no puede, *en un sentido real y propio*, posesionarse de cosa alguna en el mundo (*cf*. E5P20S).

117 La nobleza cuyos títulos duran sólo el reinado de una familia se reduce a grupos absolutamente controlables y dispersos (con cargos de *speculatores* fuera del país). (*cf*. TP 7/23).

118 Roto el pacto, por no ser ya útil a uno de los pactantes, las ciudadanías vuelven a una condición semejante a la de los individuos en condición natural: condición en la que cada uno es límite del otro, y una amenaza para su seguridad; por tanto, enemigo, por naturaleza (*vid. supra* notas 36 y 39).

119 Roboán se casó con la princesa Naama Dama Ammonita (1 Re 14, 25-26).

120 Luis XIV se casó con María Teresa, hija de Felipe IV. A la muerte de este último, el rey francés exigió posesiones en Flandes, a raíz de lo cual se desencadenó la guerra llamada de ‘la Devolución’ (1667-1668).

121 *Vid. supra* nota 73.

122 En el sentido de una vez para siempre, de ‘permanente’. En el presente caso significa que el poder de la soberanía sea continuo: que se mantenga el mismo Rostro en medio de todos los cambios y sucesiones de poder. O lo que es lo mismo: que no vuelva a la multitud (*cf*. L. Kline, «Absolute and relative senses of *liberum* and *libertas* in Spinoza», *Proceedings*…, págs. 259-280).

123 No es derecho del rey sino de la multitud, que ha elegido ese sistema en que la elección es eterna, como se dice a continuación.

124 Pensamiento lapidario a favor de la soberanía popular, considerada ésta como el poder que legitima cualquier derecho. De ahí, la importancia de que este derecho no ‘vuelva’ continuamente a la multitud.

125 Nuevamente: acerca de la convencionalidad de los derechos de posesión y, ahora, de herencia (*cf. supra* nota 116).

126 En el caso de la monarquía, muerto el rey, el poder vuelve a la multitud. En el caso de la teocracia, muerto el rey, el poder vuelve a Dios a quien los hebreos habían transferido el poder total (*cf*. TTP 18, 216).

127 Profeta es «aquel que interpreta las cosas reveladas por Dios para aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe» (TTP 1, 15).

128 «[…] ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar» (TTP 20, 239). Y hacia el final del mismo capítulo: «Concluimos, pues, como en el cap. XVIII, que nada es más seguro para el estado que el que la piedad y la religión se reduzcan a la práctica de la caridad y de la equidad; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, sólo se refiera a las acciones y que, en el resto, se conceda a cada uno el derecho a pensar lo que quiere y a decir lo que piensa» (TTP 20, 247).

129 Analogía *(analogia)*: Conveniencia de unos fundamentos con otros, en el mismo sentido en que dice santo Tomás que «hay analogía cuando la verdad de una escritura se muestra no contradictoria con la verdad de otra» (*Suma de teología*, 1.ª p., q. 1, a. 10, ad 2).

130 Ya dijo el autor en TP 1/3 que «la experiencia ha mostrado todos los tipos de ciudadanías que pueden concebirse para que los hombres vivan en armonía». Formal e históricamente, se han venido señalando estos tres tipos *(genera)*: *1*) el gobierno de uno (monarquía); *2*) el de más de uno (aristocracia); y *3*) el de todos (democracia). Y aunque el autor muestra una clarísima preferencia por la democracia, parece, sin embargo, que en este parágrafo desaconseja el paso —o el salto revolucionario— no sólo hacia la monarquía óptima que propone —«aquella constituida por una multitud libre»—, dirección que parecería natural, sino también el paso o el salto desde ésta hacia algunas de las otras formas de estado (también, ideales, óptimas) que propone.

La razón es que la multitud «no podrá sin gran peligro de destrucción suprimir los fundamentos tradicionales de todo estado […]». Así, al menos en este parágrafo parece sostenerse la necesidad de una suerte de 'fijismo' en las especies de gobierno político (estados) o, lo que es más justo decir, una evolución limitada radicalmente por las instituciones propias de cada especie. Todo esto no se aviene mucho con lo que el autor sostendrá en TP 8/12 (*cf. infra* nota 156).

131 «La plebe sirve humildemente o domina soberbiamente» (Livio, XXIV, 25, 8); «La plebe, que no tiene verdad o juicio, aterra si no teme» (Tácito, *Historias*, 1, 32, 1).

132 Una aguda reflexión sobre los prejuicios que hacen aparecer los actos humanos con distinto valor, según que los realice un hombre poderoso y culto o uno inculto e indefenso.

133 El sentido parece ser: es verdad que en el vulgo no hay mesura, pues, si está oprimido teme el poder que lo oprime, pero si se libera de él, entonces, aterrará a sus antiguos dominadores.

134 El pensamiento del autor está lejos del despotismo ilustrado que ve al pueblo como 'objeto' del bien y no como sujeto y productor de él.

135 No es posible conservar la libertad, pues, confiar *(credere)* es transferir sin garantías a otro nuestra potencia para conservar el propio ser: quedar bajo su dominio.

136 Es más que probable que las referencias a la historia de Aragón y a España, el autor las extrajera de los *Aforismos del libro de las Relaciones*, de A. Pérez (*cf. supra* nota 114).

137 Los hechos históricos, descritos muy de paso por el autor, parecen referirse al reinado de Sancho V, Ramírez, rey de Aragón (1063-1094), y de Pamplona (1076-1094), quien mantuvo activas relaciones con Roma: con los papas Alejandro II, Gregorio VII y Urbano II (*cf. Diccionario de Historia de España*, Madrid, Revista de Occidente, 1952).

138 Obstinado, ya que no era una buena elección: «Pues, cuando el pueblo, que no estaba habituado

a los reyes, cambió la primera forma de estado en una monarquía, casi no pusieron fin a las guerras civiles y libraron batallas tan atroces, que su fama superó a todos […]» (TTP 18, 224). En cambio, «Antes de los reyes pasaron muchas veces cuarenta años y una vez (nadie podía imaginarlo) ochenta años, sin ninguna guerra externa o interna» *(ibid)*.

139 Pedro IV el Ceremonioso, rey de Aragón, en el año 1348, apoyado por los catalanes y parte de la nobleza de Aragón, venció a los unionistas aragoneses y a los valencianos. El rey se mostró cruel en el castigo, pues después de ser ajusticiados en Zaragoza algunos jefes de la reunión, mandó fundir en Valencia la campana que los llamaba a consejo y obligó a beber el metal hirviente a los más destacados. El rey, ante el pueblo de Zaragoza, rasgó con su puñal el privilegio de la Unión, por lo que fue llamado *Pere el del Punyalet* (Pedro el del Puñal). El 'privilegio' era la condición jurídica derivada de una concesión particular a un individuo o grupo; y las 'uniones' eran asociaciones de nobles y otros estamentos sociales, constituidas en defensa, por ejemplo, de un 'privilegio'. La más famosa y eficaz de estas uniones fue la constituida desde 1283 a 1348 por los nobles de los reinos de Aragón y de Valencia: la *Unión Aragonesa*, a la que Pedro III (1283) en las Cortes de Zaragoza le concedió el *Privilegio General* y que Pedro IV abolió en 1348 (*cf. Diccionario de Historia de España*, 1952. *Vid. supra* nota 114).

140 Según los críticos, el autor sigue aquí, como en otros pasajes, el texto ya citado de A. Pérez (*vid. supra* nota 136). Habría que decir, en todo caso, que en la historia de Pedro IV, y más explícitamente, en el episodio referido en nuestra nota anterior, no aparece ni corte ni herida en la mano del rey.

141 Fernando V, el Católico, rey de Aragón y de Castilla (1452-1516), que heredó la regencia de Castilla por el testamento de su esposa Isabel la Católica, en 1504.

142 Felipe II (1527-1598). Durante su reinado se llevó a cabo el juicio a A. Pérez (*vid. supra* nota 114), y se realizaron modificaciones al régimen foral aragonés.

143 Felipe III, rey de España (1578-1621), fue el primero entre los príncipes de Asturias al que se reconoció como heredero de todos los reinos peninsulares (*cf. Diccionario de Historia de España*, 1952).

144 Terencio, *Formio*, 77, 78.

145 Ésta es tal vez la regla de analogía que hace al estado monárquico compatible con la potencia de la multitud (*vid. supra* nota 129).

CAPÍTULO VIII

Que el estado aristocrático debe constar de un gran número de patricios: acerca de su excelencia, y que se aproxima al estado absoluto más que el monárquico, y que por esta causa es más apto para conservar la libertad.

1. Hasta aquí acerca del estado monárquico. Y ahora diremos cómo se debe instituir el aristocrático para que pueda perdurar. Hemos dicho que estado aristocrático es aquel que lo detentan no uno sino ciertos hombres elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios.[146] Digo expresamente *que ciertos elegidos lo detentan*. Pues, ésta es la principal diferencia entre éste y el estado democrático, a saber, que en el estado aristocrático el derecho de dirigir depende de la sola elección, empero en el democrático depende principalmente de un cierto derecho innato o adquirido por fortuna (como diremos en su lugar), y así, aunque toda la multitud de algún estado sea recibida en el número de los patricios, con tal que ese derecho no sea hereditario ni descienda a otros por alguna ley común, no obstante el estado será enteramente aristocrático, puesto que ninguno a no ser los expresamente elegidos son recibidos en el número de los patricios. Pero, si éstos fueran solamente dos, uno intentará ser más poderoso que el otro, y el estado fácilmente se dividirá en dos partes a causa de la potencia excesiva de cada uno, o en tres, o cuatro, o cinco, si tres, o cuatro, o cinco lo detentaren: pero las partes serán tanto más débiles cuanto a más se haya delegado el estado mismo. De lo cual se sigue que, en un estado aristocrático, para que sea estable, al determinar el número mínimo de patricios necesariamente hay que tener consideración de la magnitud del estado mismo.

2. Supóngase, pues, que en razón de la magnitud de un estado mediano es suficiente que se den cien varones excelentes a los que se ha delegado la potestad suprema del estado, y a los que consecuentemente les compete el

derecho de elegir a sus colegas patricios cuando alguno de ellos ha muerto. Éstos sin duda intentarán de cualquier modo que sus hijos o los que les son próximos consanguíneamente les sucedan: de donde resultará que la potestad suprema del estado siempre estará en manos de aquellos a quienes la fortuna ha hecho hijos o parientes de patricios. Y, puesto que de cien hombres que ascienden a cargos honoríficos a causa de la fortuna se encuentran apenas tres que se distinguen y dominan por su habilidad y prudencia, resultará por tanto que la potestad del estado no estará en manos de cien, sino en manos de dos solamente o de tres que se distinguen por su virtud de espíritu, y que podrán atraer todo hacia sí, y cada uno podrá allanar el camino hacia la monarquía a la manera de la ambición humana. Y así, si hacemos correctamente el cálculo, es necesario que la potestad suprema de un estado, cuya proporción de magnitud exige al menos cien optimates,[147] se reparta al menos en cinco mil patricios. Pues con esta proporción nunca faltará que se encuentren cien excelentes por su virtud de espíritu, esto es, supuesto que de cincuenta que ambicionan honores, y los obtienen, se encuentra simpre uno no inferior a los mejores, además de los otros que emulan las virtudes de los mejores, y que además son también dignos para gobernar.

3. Los patricios suelen más frecuentemente ser ciudadanos de una sola ciudad que es la capital del estado todo, de modo que la ciudadanía o república tenga el nombre de ella, como antaño la romana, hoy la veneciana, la genovesa, etc. Pero la república de los holandeses tiene el nombre de la provincia entera; de lo cual surge que los súbditos de este estado gozan de una mayor libertad.[148] Además, antes de que podamos determinar los fundamentos en los que debe apoyarse este estado aristocrático, hay que señalar la diferencia entre un estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un consejo suficientemente grande; diferencia que es sin duda muy grande. Pues, en primer término, la potencia de un solo hombre es muy desigual para sostener el estado entero (como hemos dicho en el art. 5 del capítulo VI), lo que nadie puede decir sin algún absurdo manifiesto de un consejo suficientemente grande: pues, quien afirma que un consejo es suficientemente grande, simultáneamente niega que este mismo es incapaz para sostener el estado. Por lo tanto, el rey necesita en verdad a los consejeros, pero un consejo de este tipo de ningún modo los necesita. Además, los reyes son mortales, los consejos por el contrario son eternos: y así, la potencia de un estado que una vez ha sido transferida a un consejo suficientemente grande nunca vuelve a la multitud; lo que no tiene lugar en un estado monárquico, como hemos mostrado en el art. 25 del capítulo anterior. En

tercer término, el mando[149] de un rey es a menudo precario ya sea a causa de su infancia, por enfermedad, vejez, o bien por otras causas; en cambio la potencia de un consejo de este tipo por el contrario permanece siempre una y la misma. En cuanto término, la voluntad de un solo hombre es muy variable e inconstante: y por esta causa todo derecho de un estado monárquico es ciertamente la voluntad explicitada del rey (como hemos dicho en el art. 1 del capítulo anterior), pero no toda voluntad del rey debe ser derecho; lo que no puede decirse de la voluntad de un consejo suficientemente grande. Pues, ya que el consejo mismo (como hemos mostrado ha poco) no necesita de ningún consejero, toda voluntad suya explicitada debe necesariamente ser derecho. Y por tanto, concluimos que un estado que se transfiere a un consejo suficientemente grande es absoluto, o se acerca muchísimo a uno absoluto. Pues, si se da un estado absoluto, en efecto es aquel que la multitud toda detenta.[150]

4. Mas, en cuanto este estado aristocrático nunca vuelve a la multitud (como se ha mostrado ha poco), ni en él hay consulta alguna a la multitud, sino que absolutamente toda voluntad de este mismo consejo es derecho, debe ser considerado realmente como absoluto; y consencuentemente sus fundamentos deben apoyarse en la sola voluntad y juicio de este mismo consejo, y no en la vigilancia de la multitud, ya que ella misma está excluida tanto de los consejos como de votar. Así, la causa de por qué en la práctica un estado no es absoluto, no puede ser ninguna otra que porque la multitud es temible para los que mandan; ésta por eso conserva para sí una cierta libertad, que, si no por una ley expresa, sino tácitamente reivindica y conserva para sí.

5. Es claro, por tanto, que la condición de este estado será la mejor si estuviera constituido de manera tal que se aproxime al máximo al absoluto, esto es, que la multitud sea lo menos de temer que se pueda, y que no conserve ninguna libertad a no ser la que debe necesariamente atribuírsele por la constitución misma de ese mismo estado, y la que por consiguiente no es tanto un derecho de la multitud como del estado todo, derecho que los optimates reivindican y conservan como suyo. De este modo, pues, la práctica estará al máximo de acuerdo con la teoría, como es evidente a partir del art. anterior, y es manifiesto también per se: pues, no podemos dudar que el estado está tanto menos en manos de los patricios cuanto más derechos reivindica para sí la plebe, como los que suelen tener las asociaciones de artesanos en la baja Alemania, llamados vulgarmente *Gilden*.[151]

6. Ni de aquí, del hecho de que el estado ha sido absolutamente confiado a un

consejo, ha de temer la plebe algún peligro de funesta esclavitud de parte de este mismo. Pues, la voluntad de un consejo tan grande no puede ser determinada tanto por el capricho como por la razón; en efecto, los hombres son llevados en distintos sentidos por un mal afecto, y no pueden ser guiados como por una sola mente a no ser en cuanto desean lo honesto, o lo que al menos tiene apariencia de honesto.

7. Así pues, al determinar los fundamentos del estado aristocrático hay que observar sobre todo que se apoyen en esta sola voluntad y potencia de este mismo consejo supremo; de manera que el consejo mismo, en cuanto posible, sea independiente, y no tenga ningún peligro de parte de la multitud. Para determinar estos fundamentos, es decir, los que se apoyan en la sola voluntad y potencia del consejo supremo, veamos los fundamentos de la paz que son propios del estado monárquico y ajenos a este estado. Pues, si sustituyéramos otros fundamentos equivalentes y apropiados para un estado aristocrático por éstos, y dejáramos los restantes como ya se han establecido, sin duda todas las causas de las sediciones se habrán eliminado, o al menos este estado no será menos seguro que el monárquico, sino que por el contrario será tanto más seguro, y su condición será tanto mejor, cuanto que se acerca más que el monárquico al absoluto sin detrimento de la paz y de la libertad (*vid*. arts. 3 y 6 de este capítulo); pues, cuanto mayor es el derecho de la potestad suprema, tanto más está de acuerdo la forma del estado con el dictamen de la razón (por el art. 5 del capítulo III), y consecuentemente más apta es para conservar la paz y la libertad. Recorramos, por tanto, las cosas que hemos dicho en el capítulo VI desde el art. 9, para que rechacemos aquellas que son ajenas a éste, y veamos las que son congruentes con él.

8. Que es necesario primero fundar y fortificar una o más ciudades, nadie puede dudarlo. Pero hay que fortificar principalmente aquella que es la capital del estado todo, y además aquellas que están en los límites del estado. Pues, aquella que es la capital del estado todo, y tiene el derecho supremo, debe ser más poderosa que todas. Por lo demás, en este estado es completamente superfluo que todos los habitantes se dividan en familias.[152]

9. En lo que atañe a la milicia, ya que en este estado no se ha de buscar la igualdad entre todos sino solamente entre los patricios, y sobre todo ya que la potencia de los patricios es mayor que la de la plebe, cierto es que no pertenece a las leyes o derechos fundamentales de este estado que la milicia esté formada

por ningún otro que por súbditos. Pero es especialmente necesario esto, que nadie sea recibido en el número de los patricios sino el que conoce perfectamente el arte militar. Pero que los súbditos estén fuera de la milicia, como algunos quieren, es sin duda una estupidez. Pues, además de que el sueldo de la milicia que se paga a los súbditos queda en el reino mismo, mientras que por el contrario aquello que se paga a un soldado extranjero se pierde todo, acontece que la fuerza máxima del estado se debilitaría. Pues, cierto es que luchan con singular virtud de espíritu aquellos que luchan por sus altares y por sus hogares. De donde también es evidente que no yerran menos aquellos que afirman que los jefes, los tribunos, los centuriones de la guerra, etc., deben ser elegidos sólo de entre los patricios. Pues, ¿con qué valor[153] lucharán aquellos soldados a los que se les quita toda esperanza de alcanzar gloria y honores? Pero, por el contrario, establecer una ley que no permita a los patricios enrolar a un soldado extranjero cuando la situación lo exige, ya sea para su defensa y para contener sediciones, o por cualquier otra causa, además de que es imprudente, sería también contrario al derecho supremo de los patricios; acerca de esto *vid*. arts. 3, 4 y 5 de este capítulo. Pero el jefe de un solo ejército o de la milicia toda debe ser elegido solamente en la guerra y de entre los patricios solamente, el que debe tener el mando a lo sumo por un año, y no podrá continuar en el mando ni ser reelegido; este derecho es necesario por una parte en un estado monárquico, por otra especialmente en este estado. Pues, aunque, como ya hemos dicho antes, el estado pueda mucho más fácilmente ser transferido de un individuo a otro que de un consejo libre a un solo hombre, sin embargo sucede frecuentemente que los patricios son oprimidos por sus jefes, y esto con mucho mayor daño para la república; en efecto, cuando se saca a un monarca de en medio no se produce un cambio de estado sino solamente de tirano. Pero en el estado aristocrático eso no puede suceder sin una destrucción del estado y la matanza de los mejores hombres. Roma ha dado los ejemplos más funestos de esta situación. Pero la razón de por qué dijimos que en un estado monárquico la milicia debe servir sin sueldo no ha lugar en un estado de este tipo. Pues, ya que los súbditos son excluidos tanto de los consejos como de votar, deben ser considerados como extranjeros, los que por esto no deben ser llevados a servir como soldados en condición más desventajosa que los extranjeros. Ni hay peligro aquí de que sean reconocidos por el consejo por sobre los demás. Y aún más, para que cada uno no sea un evaluador injusto de sus propios hechos, como sucede, es más prudente que los patricios determinen una recompensa segura a los soldados por su servicio.

10. Además, por esta misma causa: que todos son extranjeros a excepción de los patricios, no puede acontecer sin peligro para todo el estado que los campos y las cosas y todo el suelo permanezcan de derecho público, y que se alquilen a los habitantes por un precio anual. Pues, los súbditos que no tienen parte ninguna en el estado abandonarían fácilmente todas las ciudades en situaciones adversas, si les estuviera permitido llevar los bienes que poseen a donde quisieran. Por ello los campos y las heredades de este estado no deben ser alquilados sino vendidos a los súbditos, pero con esta condición, que deberían también pagar cada año una parte proporcional al rendimiento anual, etc.,[154] como sucede en Holanda.

11. Consideradas estas cosas, paso a los fundamentos en los que debe apoyarse y consolidarse el consejo supremo. Hemos mostrado en el art. 2 de este capítulo que los miembros de este consejo deben ser cerca de cinco mil en un estado mediano. Por tanto, se debe buscar el modo por el cual no suceda que el estado llegue paulatinamente a más pocos, sino que por el contrario el número de ellos se aumente en la proporción del incremento del estado mismo; luego, que se mantenga la igualdad entre los patricios en cuanto sea posible; que además se dé rápida expedición en los consejos; que se vele por el bien común; y finalmente que la potencia de los patricios o del consejo sea mayor que la de la multitud, pero de tal modo que la multitud no sufra ningún detrimento.

12. Pero, para obtener lo primero, la mayor dificultad surge de la envidia. Pues, como hemos dicho, los hombres son por naturaleza enemigos;[155] de modo que, aunque estén unidos y ligados por leyes, sin embargo retienen su naturaleza. Y de aquí pienso que acontece que los estados democráticos se cambien en aristocráticos, y éstos al cabo en monárquicos. Pues, me convenzo claramente de que la mayoría de los estados aristocráticos fueron antes democráticos, porque es claro que una cierta multitud que busca nuevos terrenos, y cuando éstos se han hallado y cultivado, ella entera ha retenido igual derecho de mandar, porque nadie da voluntariamente el mando a otro.[156] Pero, aunque cada uno de ellos considera que es justo que el mismo derecho que otro tiene sobre él, lo tenga también él sobre el otro, piensa sin embargo que es injusto que los extranjeros que afluyen a su país tengan junto con ellos mismos igual derecho en el estado que se habían procurado con su trabajo y que habían ocupado a costa de su sangre. Lo que ni los mismos extranjeros objetan; quienes emigran a aquel lugar sin duda no para mandar, sino para cuidar de sus asuntos privados, y piensan que se les concede suficientemente si al menos se les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad. Pero en el intertanto la multitud se acrecienta por la

afluencia de extranjeros que paulatinamente adoptan las costumbres de aquella gente, hasta que finalmente no se distinguen por ninguna otra diferencia sino por esto solo: porque carecen del derecho de obtener cargos honoríficos; y mientras el número de éstos crece día a día, el de los ciudadanos por el contrario se reduce por muchas causas; en efecto, a menudo las familias se extinguen, otros son excluidos por sus crímenes, y los más descuidan los asuntos públicos por penuria en los asuntos domésticos, mientras que los más poderosos se empeñan en nada más que gobernar solos; y así, el estado se reduce paulatinamente a unos pocos, y finalmente a causa de una facción, a uno solo.[157] Y podríamos añadir a éstas otras causas que destruyen a los estados de este tipo; pero ya que son suficientemente conocidas las paso por alto, y mostraré ahora en orden las leyes por las que debe conservarse este estado del que tratamos.

13. La ley principal de este estado debe ser aquella por la que se determina la proporción del número de patricios frente a la multitud. Hay que tener pues (por el art. 1 de este capítulo) entre ésta y aquéllos una proporción tal que el número de patricios se acreciente en proporción del incremento de la multitud. Y ésta (por aquellas cosas que dijimos en el art. 2 de este capítulo) debe ser aproximadamente de 1 a 50, esto es, para que la desigualdad en el número de patricios nunca sea mayor frente a la multitud. Pues (por el art. 1 de este capítulo), conservada la forma del estado, el número de patricios puede ser mucho mayor que el número de la multitud. Pero el peligro está solamente en el reducido número de ellos. Luego, en su lugar, mostraré de qué modo se debe prevenir para que esta ley se mantenga inviolada.

14. En algunos lugares los patricios son elegidos solamente de ciertas familias. Pero establecer esto por un derecho expreso es pernicioso. Pues, además de que las familias a menudo se extinguen, y que las restantes nunca se excluyen sin ignominia, acaece que es contrario a la forma de este estado el que la dignidad patricia sea hereditaria, por el art. 1 de este capítulo. Con todo, de este modo el estado se parecería más bien al democrático que hemos descrito en el art. 12 de este capítulo; esto es, al que detentan poquísimos ciudadanos.[158] Pero por el contrario, evitar que los patricios elijan a sus hijos y a sus consanguíneos, y consecuentemente que el derecho de mandar permanezca en ciertas familias, es imposible, o mejor dicho absurdo, como mostraré en el art. 39 de este capítulo. Sin embargo, con tal que no lo obtengan por un derecho expreso, ni los demás sean excluidos (es decir los que han nacido en el estado, y usan la lengua patria, y no tienen esposa extranjera, ni son infames, y no son esclavos, ni finalmente se

ganan la vida con algún oficio servil —entre los que también hay que contar a los vendedores de vino y de cerveza y otros de este tipo—), se retendrá no obstante la forma del estado, y la proporción entre los patricios y la multitud podrá conservarse siempre.

15. Y si además se establece por ley que no se elija a los más jóvenes, nunca sucederá que unas pocas familias retengan el derecho de mandar; y así, hay que establecer por ley que nadie a no ser que haya llegado a los treinta años de edad puede ser registrado en el catálogo de los elegibles.

16. En tercer lugar, hay que establecer además que todos los patricios deben congregarse en cierto lugar de la ciudad en ciertas fechas establecidas, y el que no haya asistido al consejo, a no ser que haya estado impedido por enfermedad o por algún asunto público, será castigado con una apreciable multa en dinero. Pues, si esto no sucediere, los más descuidarían los asuntos públicos por el cuidado de los asuntos domésticos.

17. La obligación de este consejo debería ser dictar y abrogar leyes, elegir a los colegas patricios y a todos los funcionarios del estado. Pues, no puede ser posible que aquel que tiene el derecho supremo, como hemos establecido que lo tiene este consejo, dé a alguien la potestad de dictar y abrogar leyes, sin que simultáneamente ceda su derecho, y lo transfiera a aquel a quien le ha dado esa potestad; en efecto, el que tiene aún por un solo día la potestad de dictar y abrogar leyes, ése puede cambiar la forma toda del estado. Sin embargo, puede, reteniendo su supremo derecho, entregar por un tiempo a otros el administrar los asuntos cotidianos del estado según los derechos instituidos. Además, si los funcionarios del estado fueran elegidos por otro que no sea este consejo, entonces los miembros de este consejo deberían ser llamados pupilos más bien que patricios.

18. Algunos suelen nombrar un rector o un director para este consejo, ya sea de por vida, como los venecianos, ya por un tiempo, como los genoveses, pero con tan gran cautela que aparezca suficientemente claro que ello no sucede sin un gran peligro para el estado. Y en verdad no podemos dudar que de este modo el estado se aproxima al monárquico; y, en cuanto podemos deducir de su historia, ello se hizo por ninguna otra causa sino porque antes de que estos consejos fueran constituidos habían estado bajo un rector o un duque como si hubiesen estado bajo un rey; y así, la nominación de un rector ciertamente es requisito

necesario de un pueblo, pero no de un estado aristocrático considerado absolutamente.

19. Sin embargo, ya que la potestad suprema de este estado está en manos de este consejo entero, y no en manos de cada miembro de él (pues de otra manera sería la reunión de una multitud desordenada), es necesario pues que todos los patricios estén constreñidos por las leyes de tal modo que compongan como un solo cuerpo que es gobernado por una sola mente. Pero las leyes por sí solas son débiles, y se quebrantan fácilmente cuando sus guardianes son aquellos mismos que pueden infringirlas, y los que solos deben tomar ejemplo del castigo, y castigar a sus colegas por esta causa: para frenar su propio apetito por miedo al castigo; lo que es un gran absurdo. Y así, hay que buscar el medio por el cual el orden de este consejo supremo y los derechos del estado se conserven inviolados, sin embargo de manera que haya entre los patricios tanta igualdad como sea posible que se dé.

20. Ahora bien, puesto que del hecho de que exista un solo rector o director, que también puede votar en los consejos, debe surgir necesariamente una gran desigualdad, principalmente a causa de la potencia que debe necesariamente concedérsele para que pueda cumplir más seguramente su oficio; por consiguiente, si sopesamos todo correctamente, nada más útil para el bienestar común puede instituirse que el subordinar a este consejo supremo otro a partir de algunos patricios, cuyo oficio sea solamente observar que los derechos del estado que conciernen a los consejos y a los funcionarios del estado se conserven inviolados; que además tengan la potestad de convocar ante su propio tribunal, y de condenar según los derechos constituidos a cualquier funcionario del estado que delinque, es decir, que ha faltado contra los derechos que conciernen a su función: y a éstos les llamaremos en adelante síndicos.[159]

21. Y éstos deben ser elegidos de por vida. Pues, si se eligieran por un tiempo, de tal modo que después pudieran ser llamados a otros oficios del estado, caeríamos en el absurdo que hemos mostrado ha poco en el art. 19 de este capítulo. Pero, para que no se ensoberbezcan en demasía por una dominación muy larga, ninguno debe ser elegido para esta función a no ser los que hayan llegado a los sesenta años de edad o más, y hayan desempeñado el oficio senatorial (del cual *vid*. más adelante).

22. Además, determinaremos fácilmente el número de éstos, si consideramos

que estos síndicos se hallan en relación a los patricios como todos los patricios juntos en relación a la multitud, a la que no pueden gobernar si son menos que el número justo; por consiguiente, el número de síndicos debe ser en relación al número de patricios como el número de éstos en relación al número de la multitud, esto es (por el art. 13 de este capítulo), como 1 a 50.[160]

23. Además, para que este consejo pueda desempeñar su oficio con seguridad, debe asignársele una parte de la milicia, a la que pueda mandarle lo que quiera.

24. A los síndicos o a cualquier funcionario público[161] no se les debe asignar ningún estipendio, sino que se les debe asignar emolumentos tales que no puedan administrar mal la república sin un gran daño para sí. Pues, no podemos dudar que es justo que a los funcionarios de este estado se les asigne un premio a su servicio, puesto que la mayor parte de este estado es la plebe, por cuya seguridad velan los patricios, mientras que ella misma no tiene ninguna preocupación de los asuntos públicos, sino solamente de los privados. Pero, puesto que por el contrario (como dijimos en el art. 4 del capítulo VII) nadie defiende la causa de otro a no ser que crea que estabiliza sus asuntos con ello, hay que ordenar necesariamente las cosas de manera tal que los funcionarios que tienen el cuidado de la república sirvan más a sus intereses, cuanto más velan por el bien común.

25. Así pues, a los síndicos, cuyo oficio, como dijimos, es observar que los derechos del estado se conserven inviolados, se les debe asignar estos emolumentos: que cada padre de familia que habita en algún lugar del estado estará obligado a pagar a los síndicos una pieza de poco valor cada año, esto es, la cuarta parte de una onza de plata; de modo que de allí puedan conocer el número de habitantes, y así ver qué parte de él representan los patricios. Luego, que cada patricio novicio que se elija debe pagar a los síndicos alguna suma grande, por ejemplo, veinte o veinticinco libras de plata. Además, aquella multa, con la cual son sancionados los patricios ausentes (es decir, los que no han asistido al consejo convocado), también debe ser asignada a los síndicos, y además que una parte de los bienes de los funcionarios que cometen falta, que están obligados a atenerse al juicio de ellos, y que son multados en una cierta suma de dinero, o bien cuyos bienes son confiscados, se asigne a estos mismos; ciertamente no para todos, sino solamente para aquellos que ocupan su sitio diariamente, y cuyo oficio es convocar al consejo de síndicos, acerca de los cuales *vid*. el art. 28 de este capítulo. Y para que el consejo de síndicos conste

siempre de su número, la discusión de ello debe ser considerada antes que todo en el consejo supremo convocado en la fecha acostumbrada. Si esto fuese descuidado por los síndicos, entonces que incumba a aquel que está a la cabeza del senado (del que luego habrá lugar para que hablemos) el advertir al consejo supremo acerca de este asunto, y exigir la causa del silencio habido por el presidente de los síndicos, e inquirir cuál es la opinión del consejo supremo sobre este asunto. Mas, si éste también callara, que la causa sea tomada por aquel que está a la cabeza del tribunal supremo, o bien, callando éste también, por cualquier otro patricio, que exija la razón del silencio tanto del presidente de los síndicos como del senado y de los jueces. Luego, para que aquella ley por la cual se excluye a los más jóvenes también se observe estrictamente, se debe establecer que todos los que han llegado a los treinta años de edad, y los que por derecho expreso no están excluidos del régimen, se preocupen de que su nombre se inscriba en el catálogo ante los síndicos, y de recibir de ellos, por un precio establecido, un cierto signo del honor recibido, que les permita llevar un cierto ropaje concedido a ellos solamente, por el cual sean distinguidos y honrados por los demás. Y entretanto se debe establecer por derecho que en las elecciones a ningún patricio se le permita nombrar a alguien a no ser que su nombre esté inscrito en el catálogo general, y ello bajo un castigo grave; y además, que a nadie le esté permitido rechazar un oficio o cargo para el que es elegido para realizar. Finalmente, para que todos los derechos absolutamente fundamentales del estado sean eternos, se debe estatuir que, si alguien ha provocado la discusión de algún derecho fundamental en el consejo supremo, como el de prolongar el dominio de algún jefe del ejército, o bien el de disminuir el número de patricios, y cosas similares, sea considerado reo de lesa majestad,[162] y no solamente sea condenado a muerte, y se confisquen sus bienes, sino que se exhiba en público algún signo de su castigo para memoria eterna del caso. Pero, para asegurar los demás derechos generales del estado, basta, si es que se estatuye, que ninguna ley puede abrogarse ni dictarse una nueva a no ser que antes el consejo de síndicos y luego las tres cuartas o las cuatro quintas partes del consejo supremo hayan convenido en ello.

26. Además, el derecho de convocar al consejo supremo y de proponer los asuntos que se han de decidir en él debería estar en manos de los síndicos, a los que también se debería conceder un lugar primero en el consejo, pero sin derecho a voto. Pero antes de ocupar su sitio, deben jurar por el bienestar de aquel supremo consejo, y por la libertad pública, que ellos se esforzarán con suma dedicación para que los derechos patrios se conserven inviolados y se vele

por el bien común; hecho esto, deberían exponer los asuntos que se han de presentar en el orden del día por medio del funcionario que es su secretario.

27. Ahora bien, para que haya igual potestad para todos los patricios en el decidir y en elegir a los funcionarios del estado, y se dé una pronta expedición en todas las cosas, hay que aprobar enteramente el orden que observan los venecianos, que en efecto, para nominar a los funcionarios del estado, eligen por sorteo a algunos del consejo, y, nombrados por éstos en orden los funcionarios que se deben elegir, cada patricio indica mediante piedrecillas su opinión por la cual aprueba o reprueba al funcionario propuesto a elegir, de modo que después se desconozca quién haya sido el autor de esta o aquella opinión. Con lo cual no sólo sucede que la autoridad de todos los patricios sea igual en el decidir, y que los asuntos se dispongan con rapidez, sino también que cada uno tenga absoluta libertad, lo que es sobre todo necesario en los consejos, de dar a conocer su opinión sin peligro alguno de envidia.

28. Este mismo orden debe observarse en el consejo de los síndicos y también en los demás consejos, esto es, que se vote por piedrecillas. En cambio, conviene que el derecho de convocar al consejo de los síndicos, y de proponer los asuntos que se han de decidir en él, esté en manos de su presidente, quien debería estar sentado diariamente con otros diez o más síndicos para oír las quejas y acusaciones secretas de la plebe contra los funcionarios, y poner en custodia a los acusados,[163] si el asunto lo exige, y convocar al consejo incluso antes del tiempo establecido en el que suele reunirse, si alguno de ellos juzgara que hay peligro en la demora. Pero este presidente y los que se reúnen diariamente con él deben ser elegidos por el consejo supremo, y sin duda del número de los síndicos, en efecto no de por vida, sino por seis meses; ni deben extenderse hasta después de tres o cuatro años: y a éstos, como hemos dicho arriba,[164] se les debe asignar los bienes confiscados y las multas en dinero o bien alguna parte de ellos. Las demás cosas que atañen a los síndicos las diremos en su lugar.[165]

29. El segundo consejo que hay que subordinar al supremo lo hemos llamado senado; cuyo oficio debería ser administrar los asuntos públicos, por ejemplo, promulgar los derechos del estado, organizar la fortificación de las ciudades de acuerdo a los derechos, dar títulos a la milicia, imponer tributos a los súbditos, e invertirlos, responder a los embajadores extranjeros, y decidir a dónde hay que enviar embajadores. Pero elegir a los embajadores mismos debería ser obligación del consejo supremo; pues, hay que evitar en primer lugar que un

patricio pueda ser llamado a algún cargo del estado a no ser por el consejo supremo mismo, para que los patricios mismos no aspiren a buscar el favor del senado. Luego, todas aquellas cosas que cambian de algún modo la realidad del momento, como son los decretos sobre la guerra y la paz, deben ser llevadas al consejo supremo; por eso los decretos del senado sobre la guerra y la paz, para que sean válidos, deben ser confirmados por la autoridad del consejo supremo: y por esta causa yo sería del parecer de que imponer nuevos tributos pertenece sólo al consejo supremo, no al senado.

30. Para determinar el número de senadores hay que considerar estas cosas: primero, que haya una esperanza igualmente grande para todos los patricios de alcanzar el orden senatorial; luego, que sin embargo los mismos senadores, cuyo tiempo para el que habían sido elegidos se ha cumplido, no después de un gran intervalo puedan ser reelegidos, para que así el estado esté siempre gobernado por varones peritos y expertos; y finalmente, que entre los senadores se encuentren muchos esclarecidos por su sabiduría y virtud. Ahora bien, para alcanzar todas estas condiciones no se puede imaginar ninguna otra cosa que instituir por ley que nadie que no haya llegado a los cincuenta años de edad sea admitido en el orden senatorial, y que se elijan cuatrocientos por un año, esto es, como alrededor de una duodécima parte de los patricios; pasado este tiempo después de dos años estos mismos podrían nuevamente ser reelegidos. De este modo, pues, siempre alrededor de una cuarta parte de los patricios,[166] exceptuados breves intervalos solamente, desempeñará el cargo senatorial, número que sin duda junto con aquel que conforman los síndicos no será en mucho superado por el número de patricios que han alcanzado los cincuenta años de edad. Y así, para todos los patricios habrá siempre una gran esperanza de alcanzar el orden de los senadores o de los síndicos, y sin embargo los mismos patricios, exceptuados breves intervalos solamente, como hemos dicho, detentarán siempre el orden senatorial, y (por aquellas cosas que dijimos en el art. 2 de este capítulo) nunca faltarán en el senado varones muy eminentes que destaquen por su inteligencia y habilidad. Y, ya que esta ley no puede ser quebrantada sin una gran envidia de muchos patricios, no es necesario, para que sea siempre válida, ninguna otra precaución sino que cada patricio, que ha llegado a la edad que dijimos, dé testimonio de este hecho a los síndicos, quienes incluirán su nombre en el catálogo de aquellos que están destinados a alcanzar cargos senatoriales, y lo leerán en el consejo supremo, para que ocupe con los demás de su mismo orden el lugar destinado a sus semejantes en este consejo supremo y que estará próximo al lugar de los senadores.

31. Los emolumentos de los senadores deben ser tales que ellos tengan mayor utilidad de la paz que de la guerra; y así, se les debería asignar una centésima o una quincuagésima parte de las mercancías que son llevadas desde el estado a otras regiones, o que son llevadas desde otras regiones hacia el estado. Pues, no podemos dudar que de este modo protegerán la paz cuanto puedan, y no aspirarán nunca a prolongar la guerra. Ni los senadores mismos, suponiendo que algunos de ellos fueran comerciantes, deben estar exentos de pagar este tributo: pues, tal exención no puede concederse sin gran perjuicio para el comercio, lo que creo que nadie ignora. Por el contrario, hay que estatuir por ley que un senador, o bien quien ha cumplido el oficio de senador, no pueda cumplir cargo alguno en la milicia; y además, que no esté permitido nombrar jefe o pretor, los que dijimos en el art. 9 de este capítulo que solamente deben ser destinados al ejército en tiempo de guerra, a ninguno de aquellos cuyo padre o abuelo es senador, o bien ha tenido la dignidad senatorial en el espacio de dos años. Ni podemos dudar de que los patricios que están fuera del senado defenderán estos derechos con suma fuerza; y así, acontecerá que los senadores tendrán siempre un emolumento mayor de la paz que de la guerra; que además nunca aconsejarán la guerra a menos que lo exija una necesidad suprema del estado. Pero puede objetársenos que de este modo, esto es, si a los síndicos y a los senadores hay que asignar emolumentos tan grandes, el estado aristocrático no será menos oneroso a los súbditos que cualquiera monárquico. Pero, además de que las cortes reales requieren mayores gastos, que sin embargo no se destinan para proteger la paz, y que la paz nunca puede comprarse a un precio demasiado caro, añádese en primer lugar que todo aquello que en el estado monárquico se confiere a uno o a pocos, en éste se confiere a muchísimos. Luego, los reyes y sus funcionarios no soportan las cargas del estado con los súbditos, pero en éste sucede lo contrario; pues los patricios, que son siempre elegidos de entre los más ricos, soportan la mayor parte del gasto público. Finalmente, las cargas de un estado monárquico no surgen tanto de los gastos reales como de sus arcanos.[167] Pues, las cargas del estado que se imponen a los ciudadanos para proteger la paz y la libertad, aunque sean grandes, sin embargo se resisten y se soportan en provecho de la paz. ¿Qué pueblo tuvo alguna vez que pagar tantos y tan pesados tributos como el holandés? Y éste no sólo no quedó exhausto, sino que por el contrario fue tan poderoso en riquezas que todos envidiaban su fortuna. Así, si las cargas del estado monárquico se impusieran a causa de la paz, no oprimirían a los ciudadanos; pero, como he dicho, a partir de los arcanos de un estado de este tipo sucede que los súbditos sucumben bajo su carga; esto es, porque la virtud de los reyes vale más en la guerra que en la paz, y porque aquellos que quieren gobernar solos deben intentar con el mayor empeño tener súbditos

pobres; callo ahora otras cosas que el prudentísimo belga V. H.[168] una vez expuso, porque no atañen a mi objetivo, que es solamente describir la condición óptima de cualquier estado.

32. Algunos de los síndicos, elegidos por el consejo supremo, deben estar sentados en el senado, pero sin derecho a voto; esto es, para que velen por que los derechos que atañen a ese consejo sean convenientemente observados, y para que se ocupen de convocar al consejo supremo cuando hay que llevar algo desde el senado al consejo supremo mismo. Pues, el derecho supremo de convocar a este consejo y de proponer los asuntos que se han de decidir en él está en manos de los síndicos, como ya dijimos. Pero antes de recoger los votos acerca de tales asuntos, el que entonces preside el senado expondrá la realidad del momento, y cuál es la opinión del senado mismo acerca de lo propuesto, y por qué causas; hecho esto, se recogerán los votos en el orden acostumbrado.

33. El senado entero no debe reunirse diariamente, sino, como todos los grandes consejos, en alguna fecha establecida. Pero, puesto que en el intertanto deben moverse los asuntos del estado, es necesario por lo tanto elegir un cierto número de senadores que, levantada la sesión del senado, cumpla su función; su obligación debería ser convocar al senado mismo cuando sea necesario, y ejecutar sus decretos acerca de los asuntos públicos, leer las cartas escritas al senado y al consejo supremo, y finalmente considerar los asuntos que se han de proponer en el senado. Pero, para que todo esto, y todo el orden de este consejo se conciba más fácilmente, describiré todo el asunto con más precisión.

34. Los senadores que, como ya hemos dicho, deben ser elegidos por un año, deben dividirse en cuatro o seis órdenes; de los cuales el primero debería presidir en el senado los primeros tres o dos meses. Pasados éstos, el segundo orden ocupará el lugar del primero; y así en adelante, conservados los turnos, cada orden debería tener el primer lugar en el senado por el mismo intervalo de tiempo, de modo que el que fue el primero en los primeros meses, ése sea el último en los segundos. Además, hay que elegir tantos presidentes como órdenes, y tantos vicepresidentes de ellos, que ocupen su turno cuando sea necesario, esto es, de cada orden hay que elegir dos, de los cuales uno debería ser el presidente, el otro el vicepresidente de ese mismo orden; y el que es presidente del orden primero presidirá también el senado en los primeros meses, o bien, si está ausente, su vicepresidente actuará en vez de él; y así en adelante los restantes, mantenido el orden como antes. Luego, hay que elegir a algunos

del primer orden por sorteo o por voto, los que junto con el presidente y el vicepresidente del mismo orden deberían actuar en vez del senado, después de que se ha levantado la sesión, y ello por el mismo intervalo de tiempo en que su mismo orden tiene el primer lugar en el senado: ya que transcurrido éste, hay que elegir nuevamente por sorteo o por voto otros tantos del segundo orden, los que junto con su presidente y vicepresidente deberían ocupar el lugar del orden primero, y actuar en vez del senado; y así en adelante los demás. Y no es necesario que la elección de éstos, es decir, a los que he dicho que hay que elegir por sorteo o por voto cada tres o bien cada dos meses, y a los que en adelante llamaremos cónsules, sea hecha por el consejo supremo. Pues, la razón que hemos dado en el art. 29 de este capítulo aquí no ha lugar, y mucho menos aquella del art. 17. Bastará, pues, si son elegidos por el senado y por los síndicos que estén presentes.

35. Sin embargo, no puedo determinar así tan exactamente el número de éstos. No obstante, es cierto esto, que deben ser muy numerosos como para que no puedan ser fácilmente corrompidos. Pues, aunque solos no decidan nada sobre los asuntos públicos, sin embargo pueden forzar al senado, o, lo que sería pésimo, engañarlo proponiendo aquellas cosas que serían de ninguna importancia, y ocultando aquellas de mayor importancia: para no aludir ahora al hecho de que si fueran demasiado pocos la sola ausencia de uno u otro podría acarrear una demora en los asuntos públicos. Pero por el contrario, puesto que estos cónsules son nombrados precisamente porque los grandes consejos no pueden dedicarse diariamente a los asuntos públicos, necesariamente hay que buscar aquí un término medio, y lo exiguo del número debe ser suplido por la brevedad del tiempo. Y así, si es que se eligen treinta o poco más o menos por dos o tres meses, serán muy numerosos como para que puedan ser corrompidos en este breve tiempo; y por esta causa también he advertido que aquellos que los sucedan en su lugar, no deben ser elegidos de ningún modo sino en aquel momento en que ellos los suceden y los otros se van.

36. Además, hemos dicho que el oficio de éstos es convocar al senado cuando algunos de ellos, aunque sean pocos, hayan juzgado que es necesario, y proponer los asuntos que se han de decidir en él, levantar la sesión del senado, y ejecutar sus decretos sobre los asuntos públicos. Sin embargo, el cómo deba hacerse esto en orden para que los asuntos no se prolonguen por mucho tiempo en cuestiones inútiles lo diré ahora en pocas palabras. A saber, los cónsules deberían deliberar sobre el asunto que hay que proponer en el senado y qué sería necesario hacer, y

si para todos existiera una sola mente acerca de ello, entonces, convocado el senado y expuesta la cuestión con orden, deberían anunciar cuál es su opinión, y sin esperar la opinión de otro deberían recoger los votos en orden. Pero, si los cónsules sostuvieran más de una opinión, entonces la primera opinión propuesta en el senado acerca del asunto deberá ser aquella que era defendida por el mayor número de cónsules; y si ésta no fuera aprobada por la mayor parte del senado y de los cónsules, sino que el número de los que dudan y de los que niegan fuera juntamente mayor —que, como ya hemos advertido, debe resultar de piedrecillas — entonces deberían anunciar la otra opinión que haya tenido menos votos que la primera entre los cónsules; y así en adelante con las demás. Pero, si ninguna fuera aprobada por la mayor parte del senado, el senado debe ser aplazado para el día siguiente o por un tiempo breve, para que los cónsules entretanto vean si logran encontrar otras medidas que puedan agradar más. Pero, si no encontraran ninguna otra, o si la mayor parte del senado no aprobara las que han encontrado, entonces debe escucharse la opinión de cada senador. Si tampoco la mayor parte del senado llegara a acuerdo en una, entonces se debe votar nuevamente cada opinión; y no se deben contar solamente los votos de los que afirman, como hasta aquí se ha hecho, sino también los de los que dudan y los de los que niegan. Y si se hallan más de los que afirman que de los que dudan o de los que niegan, que entonces la opinión permanezca válida; y por el contrario inválida, si se encuentran más de los que niegan que de los que dudan o de los que afirman. Pero, si de todas las opiniones fuera mayor el número de los que dudan que de los que niegan o de los que afirman, entonces que el consejo de síndicos se una al senado, los que junto con los senadores votarán, computándose solamente los votos afirmativos o negativos, omitiendo aquellos que indican un parecer ambiguo. Respecto de las cosas que se presentan desde el senado al consejo supremo, debe considerarse el mismo orden. Esto acerca del senado.

37. En lo que atañe al foro o tribunal, no puede apoyarse en los mismos fundamentos que aquel que está bajo un monarca, como lo hemos descrito en el capítulo VI arts. 26 y sigs. Pues (por el art. 14 de este capítulo), no concuerda con los fundamentos de este estado el que se considere alguna relación de estirpes o de familias. Luego, puesto que los jueces se eligen sólo de entre los patricios, precisamente por miedo a los patricios sucesores podrían guardarse de pronunciar algún fallo inicuo contra alguno de ellos, y quizás incluso guardarse de castigarlos según lo merecido; pero por el contrario podrían atreverse a todo contra los plebeyos, y podrían diariamente hacer presa de los ricos. Sé que por esta causa la decisión de los genoveses es aprobada por muchos, esto es, que eligen a los jueces no de entre los patricios sino de entre los extranjeros; pero a

mí, que considero la cosa en abstracto, esto me parece una idea absurda, que los extranjeros y no los patricios sean llamados para interpretar las leyes. Pues, ¿qué otra cosa son los jueces sino intérpretes de las leyes? Por esto, me persuado de que los genoveses también en este asunto han mirado más la índole de su gente que la naturaleza misma de este estado. Ahora bien, para nosotros que consideramos la cosa en abstracto, hay que discurrir los medios que concuerden perfectamente con la forma de este régimen.

38. Pero en lo que atañe al número de los jueces, la modalidad de este estado no exige ninguna particular; sino que, así como en el estado monárquico, en éste se debe cuidar principalmente que sean más que los que puedan ser corrompidos por un hombre privado. Pues, su oficio es solamente cuidar que ningún particular haga daño a otro, y dirimir así las cuestiones entre particulares tanto patricios como plebeyos, y aplicar las penas a los que delinquen, sean patricios, síndicos, o senadores, en tanto que han delinquido contra los derechos a los que todos están sometidos. Además, las cuestiones que pueden surgir entre las ciudades que están bajo el estado deben dirimirse en el consejo supremo.

39. Además, el período de tiempo para el que se deben elegir es el mismo en cualquier estado, y también que cada año una parte de ellos se retire; y finalmente, aunque no sea necesario que cada uno sea de una familia diferente, sin embargo es necesario que dos parientes consanguíneos no ocupen un lugar simultáneamente en los escaños. Esto debe observarse en los demás consejos, excepto en el supremo, en el que basta si sólo en las elecciones se previene por ley que a alguien le esté permitido nombrar a un pariente, y votar por él si fuere propuesto por otro, y además que, para nombrar a cualquier funcionario del estado, dos parientes saquen los votos de la urna. Esto, digo, basta en un consejo que se compone de tan gran número de hombres, y al que no se asigna ningún emolumento particular. Así, como nada irá de allí en detrimento para el estado, sería absurdo presentar una ley por la que se excluya del consejo supremo a los parientes de todos los patricios, como hemos dicho en el art. 14 de este capítulo. Ahora bien, que esto sería absurdo, es evidente. Pues, tal derecho no podría ser instituido por los patricios mismos sin que al mismo tiempo absolutamente todos renunciaran a su derecho, de modo que de allí en adelante los defensores de este derecho no serían los patricios mismos, sino la plebe; lo que es directamente contrario a aquellas cosas que hemos mostrado en los arts. 5 y 6 de este capítulo. En cambio, aquella ley del estado por la cual se estatuye que se mantenga una y la misma la relación entre el número de patricios y el de la multitud considera

principalmente esto: que el derecho y la potencia de los patricios se conserve, es decir, que no sean tan pocos como para no poder gobernar a la multitud.

40. Por lo demás, los jueces deben ser elegidos por el consejo supremo de entre los patricios mismos, esto es (por el art. 17 de este capítulo) de entre los autores mismos de las leyes, y los fallos que han dictado tanto de asuntos civiles como criminales serán válidos si se han pronunciado habiendo observado el procedimiento y sin parcialidad de las partes; sobre este asunto se permitirá a los síndicos por ley conocer, juzgar y dictaminar.

41. Los emolumentos de los jueces deben ser los mismos que hemos dicho en el art. 29 del capítulo VI; esto es, que de cada fallo que hayan dictado sobre asuntos civiles, deberían recibir de aquel que ha perdido la causa una parte proporcional en consideración a la suma total. Pero con respecto a los fallos sobre asuntos criminales debería haber aquí esta sola diferencia, que los bienes confiscados por ellos y cualquier suma con la cual se multan los crímenes menores se les asigne a ellos solos; sin embargo, con esta condición, que nunca se les permita obligar a alguien con torturas a confesar algo. Y de este modo se evitará suficientemente que sean inicuos con los plebeyos, y que por causa del miedo favorezcan demasiado a los patricios. Pues, además de que este miedo está mitigado por la sola avaricia, e incluso está encubierta bajo el vistoso nombre de justicia, acontece que son muchos en número, y votan no públicamente, sino por piedrecillas; de modo que si alguien se enfada por su causa perdida, sin embargo no tendrá nada que pueda imputar a uno solo. Además, el respeto a los síndicos impedirá que pronuncien algún fallo inicuo, o al menos absurdo, y que alguno de ellos haga algo con dolo; además de que dentro de un tan gran número de jueces siempre se encontrará uno u otro al que los inicuos temen. Finalmente, en lo que atañe a los plebeyos, también se les protegerá si les está permitido apelar a los síndicos, a quienes, como he dicho, les es permitido por derecho conocer, juzgar, y dictaminar sobre los asuntos de los jueces. Pues, cierto es que los síndicos no podrán evitar el odio de muchos patricios, y que por el contrario serán siempre muy gratos a la plebe, cuyo aplauso se empeñarán en conseguir en cuanto les sea posible. Para este fin, dada la ocasión, no omitirán revocar fallos pronunciados contra las leyes del foro, y examinar a cualquier juez, y aplicar castigos a los inicuos; pues nada mueve más los ánimos de la multitud que esto. Y no obsta que raras veces puedan acontecer ejemplos similares; sino que por el contrario es muy ventajoso. Pues, además de que aquella ciudadanía donde diariamente se hacen escarmientos contra los que delinquen está mal organizada (como hemos

mostrado en el capítulo v art. 2), ciertamente rarísimos deben ser aquellos ejemplos que generalmente son muy magnificados por la fama.

42. Los que son enviados como procónsules a las ciudades o provincias deberían ser elegidos del orden senatorial, ya que el oficio de los senadores es cuidar de las fortificaciones de las ciudades, del erario, de la milicia, etc. Pero, como los que fueron enviados a regiones un tanto remotas no podrán frecuentar el senado, por esta causa también sólo deben ser nombrados aquellos del senado mismo que están destinados a las ciudades fundadas en el suelo patrio; pero aquellos a los que quieran enviar a lugares más remotos deben ser elegidos entre esos cuya edad no esté lejos del grado senatorial. Pero no creo que de este modo se garantice suficientemente la paz de todo el estado, si en efecto las ciudades vecinas están completamente privadas del derecho a voto, a menos que todas sean tan impotentes que se las pueda despreciar abiertamente; lo que sin duda no puede concebirse. Y así, es necesario que a las ciudades vecinas se les dé el derecho de ciudadanía, y que de cada una, veinte, treinta, o cuarenta ciudadanos elegidos (pues el número debe ser mayor o menor en proporción a la magnitud de la ciudad) sean adscritos al número de los patricios; de éstos se deben elegir cada año tres, cuatro, o cinco que serán del senado, y uno, síndico de por vida. Y aquellos que son del senado deberían ser enviados, junto con el síndico, como procónsules a la ciudad de la cual son elegidos.

43. Además, los jueces que deben establecerse en cada ciudad deben ser elegidos de entre los patricios de esa misma ciudad. Pero no juzgo necesario reflexionar acerca de estas cosas más prolijamente, porque no conciernen a los fundamentos de este estado particular.

44. Los que son secretarios en cualquier consejo, y otros funcionarios de este tipo, puesto que no tienen derecho a voto, deben ser elegidos de la plebe. Pero, puesto que éstos con el largo manejo de los asuntos tienen un gran conocimiento de las cosas que se hacen, acontece a menudo que se someta a su parecer más de lo conveniente, y que la condición de todo el estado dependa principalmente de su dirección; hecho que fue la perdición de Holanda. Pues, ello no puede acontecer sin una gran envidia de muchos de los mejores. Y en efecto, no podemos dudar de que un senado, cuya prudencia no se deriva del parecer de los senadores sino del de los administradores, es frecuentado principalmente por los inactivos; y la condición de este estado no será mucho mejor que la de un estado monárquico al que unos pocos consejeros del rey gobiernan, respecto a lo cual

vid. el capítulo VI arts. 5, 6 y 7. Pero un estado, según que haya sido bien o mal organizado, estará menos o más sujeto a este mal. Pues, la libertad de un estado que no tiene fundamentos suficientemente firmes nunca es defendida sin gran peligro; por esto, los patricios, para afrontar el peligro, eligen de la plebe a funcionarios ansiosos de gloria, los que, después que las cosas cambian, son asesinados como víctimas para aplacar la ira de aquellos que atentan contra la libertad.[169] Pero, cuando los fundamentos de la libertad son suficientemente firmes, entonces los patricios mismos reclaman para sí la gloria de protegerla, y tratan que la prudencia en las acciones se derive solamente de su parecer. Al establecer los fundamentos de este estado, hemos observado principalmente estas dos cosas, esto es, que la plebe será mantenida alejada tanto de los pareceres como de votar (*vid*. arts. 3 y 4 de este capítulo), y además, que la potestad suprema del estado debería estar en manos de todos los patricios; en cambio la autoridad, en manos de los síndicos y del senado, y finalmente el derecho de convocar al senado, y de proponerle los asuntos pertinentes al bienestar común, de discutirlos y de manejarlos, debería estar en manos de los cónsules elegidos del senado mismo. Si se establece además que el que es secretario en el senado o en otros consejos sea elegido para cuatro o cinco años a lo sumo, y a éste se le agrega un segundo, que sea designado secretario para el mismo tiempo, que entretanto haga parte del trabajo, o bien si en el senado hay no uno sino muchos secretarios, uno de los cuales esté destinado a estos asuntos, el otro, a otros asuntos, nunca acontecerá que la potencia de los administradores sea de alguna influencia.

45. Los tribunos del erario también deben ser elegidos de entre la plebe, los que estarán obligados a dar cuenta de su gestión no solamente al senado sino también a los síndicos.

46. Las cosas que se refieren a la religión las hemos mostrado bastante prolijamente en el *Tratado teológico-político*.[170] Sin embargo, en ese momento omitimos algunas cosas cuyo lugar para tratarlas no era allí; esto es, que todos los patricios deben ser de la misma religión, a saber, de la más simple y máximamente universal, tal como la hemos descrito en ese mismo tratado.[171] Pues, ante todo hay que evitar que los mismos patricios se dividan en sectas, y que unos favorezcan más a éstos, otros, a otros, y que luego, dominados por la superstición, se dediquen a quitar a los súbditos la libertad de decir aquellas cosas que sienten. Luego, aunque hay que dar a cada uno la libertad de decir aquellas cosas que siente, sin embargo, hay que prohibir las grandes

convenciones: y así, ciertamente hay que permitir a aquellos que son adictos a otra religión el edificar cuantos templos quieran, pero pequeños, y de una determinada magnitud, y en lugares algo alejados entre sí. Pero es muy importante que los templos que están dedicados a la religión patria sean grandes y suntuosos, y que esté permitido participar en las ceremonias del culto principal sólo a los patricios o a los senadores; y así, que sólo a los patricios les esté permitido bautizar, consagrar el matrimonio, imponer las manos, y de una manera general, que sean reconocidos como sacerdotes de los templos, y como defensores e intérpretes de la religión patria.[172] Pero, para predicar, y administrar el erario de la iglesia y los asuntos cotidianos de ella, algunos de entre la plebe deben ser elegidos por el senado mismo, los que deberían ser como vicarios del senado; además, deberían estar obligados a dar cuenta a éste de todo.

47. Y éstas son las cosas que se refieren a los fundamentos de este estado; a las cuales añadiré otras pocas, ciertamente menos principales, pero sin embargo de gran importancia: esto es, que los patricios deberían andar con un cierto vestido o hábito particular por el que se les distinga, y que deberían ser saludados con un cierto título especial, y que cada uno de la plebe debería cederles lugar; y si algún patricio ha perdido sus bienes por algún infortunio que no puede evitarse, y ha podido mostrarlo claramente, que se le restituya íntegramente de los bienes públicos. Pero, si por el contrario consta que él mismo los ha gastado en magnificencia, lujo, juego, prostitutas, etc., o que absolutamente debe más que lo que es capaz de pagar, que pierda su dignidad, y sea considerado indigno de todo honor y cargo. Pues, quien no puede gobernarse a sí mismo y sus asuntos privados mucho menos podrá velar por los asuntos públicos.

48. Aquellos a los que la ley obliga a jurar se guardarán mucho más del perjurio, si se les manda jurar por el bienestar de la patria y por la libertad, y por el consejo supremo, que si se les manda jurar por Dios.[173] Pues, el que jura por Dios compromete un bien privado del cual él es el que juzga: pero el que con su juramento compromete la libertad y el bienestar de la patria, ése jura por el bien común de todos del cual él no es el que juzga, y, si perjura, se declara en ese mismo momento enemigo de la patria.

49. Las Academias[174] que se fundan con gastos de la república se instituyen no tanto para cultivar los ingenios como para reprimirlos. Pero en una república libre tanto las ciencias como las artes se cultivarán mejor, si se concede enseñar públicamente a todo el que pide permiso, y ello a expensas suyas y a riesgo de su

propia reputación.[175] Pero reservo estas cosas y las semejantes para otro lugar: pues aquí había decidido tratar solamente de aquellas cosas que conciernen únicamente al estado aristocrático.

---

146 Son patricios no por tradición y por la nobleza de la estirpe —pues, «establecer esto por un derecho expreso es pernicioso» (TP 8/14)—. Lo son simplemente porque son elegidos como tales. Esta definición refleja en cierto sentido la situación de Holanda, donde no existía propiamente una nobleza agraria, como en las otras naciones. El poder de las grandes familias —que eran numerosas—, además, se venía generando en el comercio, en la industria y en la especulación monetaria.

147 Cien optimates entre cinco mil consejeros da una proporción de dos cada cien (y no de 3 como se viene de decir en TP 8/2).

148 *Vid. infra* TP 9/15.

149 A propósito de esta traducción de *imperium* como 'mando' (*vid. supra* nota 12).

150 Definición de 'estado absoluto' *(imperium absolutum)*: aquel que se transfiere a un consejo suficientemente grande, esto es, el que más se aproxima al estado democrático definido como «la unión de los hombres que gozan, en tanto grupo organizado, de un derecho soberano sobre todo lo que está en su poder» (TTP 16, 193). (*Cf.* L. Mugnier-Pollet, «Les avatars du pouvoir absolu», *Proceedings*…, págs. 367-371; P. F. Moreau, «La notion d'Imperium dans le *Traité Politique*», *Proceedings*…, págs. 355-366.)

151 Desde fines del siglo X, bajo la inspiración de la Iglesia, se forman asociaciones religiosas —cofradías— que reúnen a la gente de un mismo oficio, bajo la protección de un santo patrón. En los siglos XII y XIII, de la cofradía se desprende otra organización, esta vez de carácter secular: la corporación. Paralelamente, en los gremios de artesanos de la misma profesión, también en los siglos XII y XIII se forman otras agrupaciones, económicamente más poderosas, que reúnen a los grandes comerciantes y empresarios: *Guildas* (de *Gild*, «dinero», y *Hansa*, «corporación»).

La palabra *Hansa* designa, primariamente, a agrupaciones formadas en Inglaterra, en Alemania y en el norte de Francia, por poderosos comerciantes pertenecientes a ciudades distintas; luego, a las corporaciones que unen ciudades, constituyendo verdaderas ligas (*cf.* J. Imbert, *Historia Económica [De los orígenes a 1789]*, Barcelona, E. V. Vives, 1979, págs. 152-153 y 162 y sigs.).

152 *Vid*. TP 6/9 y nota 79.

153 Traducimos *virtus* por 'valor' para una mejor comprensión. El valor (y no el arrojo) del soldado consiste en obedecer en toda circunstancia —incluso con peligro de su vida— las órdenes que recibe de sus superiores a fin de salvaguardar los intereses de la comunidad. Pero, en esto consiste también la racionalidad y la virtud de la acción humana. «Por virtud y potencia entiendo lo mismo; esto es (*por la Proposición 7 de la parte* III, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o la naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza» (E4Def8).

154 En el estado aristocrático, todos, salvo los patricios, son extranjeros. La justificación de la venta de la tierra a los súbditos reside, justamente, en esta condición de extranjería (de peregrinaje) de la población. Al venderles un bien raíz que los extranjeros sí pueden transferir a sus descendientes pero no revender, de este modo el Estado vinculará fuertemente los intereses de la población a sus propios intereses.

155 *Vid. supra* nota 39.

156 Conocida es la concepción platónica de lo que podría llamarse 'la rotación histórica de los

regímenes políticos', tal como la concibe en *La república* (553 y sigs.). Respecto de esta misma rotación de los regímenes, Polibio dice que «la primera y que con mayor espontaneidad se origina es la monarquía, de la cual se deriva, después de oportunas correcciones y transformaciones, el reino. Cuando éste incurre en los defectos que son connaturales a él y se transforma en tiranía, cae, y le sucede la aristocracia. Cuando, siguiendo un proceso natural, ésta degenera en oligarquía y el pueblo castiga indignado la injusticia de los jefes, nace la democracia; después, cuando esta última se mancha a su vez con ilegalidades y violencias, con el transcurso del tiempo se constituye la oclocracia» (Polibio, *Historias*, VI, 4-5).

Spinoza concibe, en cambio, la condición humana como naturalmente democrática, a causa de la absoluta igualdad en el punto de partida (nadie tiene, por ejemplo, más jerarquía, ni más poder político, ni más rango familiar, ni más posesiones que otro), situación que cambia paulatinamente en el curso de la historia por la llegada de emigrantes y peregrinos, quienes van acrecentando una multitud sin derechos a obtener 'cargos honoríficos', excluidos de los bienes de la tierra e incluso de los derechos ciudadanos.

En tanto, las primeras familias patricias —los primeros llegados— se reducen, entre diversas causas, por el deseo de unos pocos de gobernar a todos. Así, se genera el estado aristocrático. El que, finalmente, a causa de las facciones reduce el poder a uno solo: al estado monárquico.

Así, para Spinoza, el estado monárquico aparece, en su realidad histórica, como el término de un *proceso involutivo* de la sociedad. Y la razón de su instauración es el convencimiento generalizado en la población de que los reyes son más diestros en la guerra y que, dada la enemistad natural entre los hombres, conviene más tener a un guerrero de jefe que a un hombre de paz o a un estadista (*cf*. TP 7/5). Es decir, la razón histórica de su instauración es *la esperanza* de una mayor seguridad bajo su dominio. Sin embargo, la razón de su permanencia es *el miedo* a las penas y castigos eternos con el cual la monarquía pretende mantener su imperio sobre los hombres. A este respecto, el siguiente pasaje es esclarecedor: «El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se les quiere controlar a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación» (TTP Praef., 7).

Resulta interesante la permanencia en el pensamiento de Spinoza de la antiquísima idea de una decadencia de la vida civil (la edad de oro, la edad de bronce, etc.), idea presente en Platón y tantos otros pensadores de la Antigüedad. El proyecto político de Spinoza no mira simplemente a remontar esta situación. Es claro que en el TP el autor propone una determinada estructura para cada género de estado, estructura que habría de ser la óptima en su género. Lo que es digno de destacarse, sin embargo, y ya lo habíamos hecho en la nota 44, es que la aristocracia, y sobre todo, la monarquía propuestas se acercan en este proyecto al estado *omnino absolutum*, esto es al democrático.

157 *Cf* . Aristóteles, *Política*, 1305b1-1307b. Además, *vid*. nota anterior.

158 El autor se refiere al estado democrático que 'decae' a estado aristocrático por el paulatino crecimiento de una población sin derechos (*vid*. TP 8/2 y 8/12; y *supra* nota 156).

159 Síndico *(syndicus)*: significa literalmente 'que toma parte en un proceso, que interviene en una causa'. También aparece a veces como sinónimo de abogado y designa a aquel que lleva la causa de otro. Los cinco oradores públicos encargados en Atenas de defender las leyes antiguas contra las innovaciones son llamados 'síndicos'.

Otra categoría de síndicos aparece después de la caída de Trento. La jurisdicción se extiende a todos los procesos en los cuales los bienes de un particular son reclamados por el estado, y a aquellos en los que un particular reclama del fisco sus bienes confiscados.

En la época romana, el 'síndico' es un abogado del pueblo, elegido y enviado ante el Emperador o el Gobernador de la provincia para defender una causa en la que está comprometida la ciudad; posteriormente su sentido se restringe y se hace un poco flotante (*cf. Dictionnaire des Antiquités Grécques et Romaines*, tomo 4.°, 2.ª parte, *s. v.*).

Spinoza bien puede haber tenido, además, en mente a los *Dieci* y a los *Avvogadori di commun* de Venecia. Los *Dieci* o Consejo de los Diez fue en principio ad hoc y después constantemente renovado hasta

hacerse permanente (1335). A este consejo le fue entregado el gobierno y poderes secretos para mantener el estado. Constaba de hecho de diecisiete miembros: diez elegidos anualmente y no reelegibles con inmediatez, y el *dux* y sus seis consejeros. Los *quorum* fueron doce, en quienes se concentró la esencia del patriarcado veneciano (*cf. Historia del mundo en la Edad Media*, Barcelona, Sopena, 1978, pág. 537).

160 La proporción es, tomando en cuenta un estado de 250.000 súbditos, de 10 síndicos por 5.000 consejeros, lo que constituye una proporción adecuada para ese número de habitantes.

161 Funcionario público *(ministrus status)*: *vid. supra* nota 12.

162 «[…] el crimen de lesa majestad sólo tiene lugar en los súbditos o ciudadanos, que han transferido, mediante un pacto tácito o explícito, todo su derecho a la ciudad. Se dice que ha cometido tal crimen aquel súbdito que ha intentado de algún modo arrebatar el derecho de la suprema potestad o entregarlo a otro» (TTP 16, 197). Cabe destacar que, aunque de tal intento o hecho se derivara un beneficio para la ciudad, la violación del derecho de la suprema potestad per se es un crimen y amerita castigo.

163 Poner en custodia (a resguardo) a los acusados *(asservando accusatos)*. No concuerda la *Opera posthuma* que escribe *accusatores* con los *Nagelate Schriften* que ha puesto en ese lugar el término *accusatos*.

164 Esta indicación: 'como hemos dicho arriba' sólo aparece en los *Nagelate Schriften*.

165 Es cierto, como dice M. Francès en sus comentarios al TP, que aunque no se encuentra en Holanda del siglo XVII una organización política que corresponda punto por punto a ésta, es verosímil que la experiencia holandesa —de amplios grupos y comisiones jurídicamente constituidos, por ejemplo, en el seno de los Municipios— haya dado al filósofo la posibilidad de hacer análisis tan precisos en sus detalles y tan vivos (1967, pág. 1506).

166 Se ha seguido aquí, como en otras traducciones con las que hemos cotejado la nuestra, la variante que hay en los *Nagelate Schriften*: entendemos 'la cuarta parte' y no la duodécima como dice el texto latino.

167 Arcanos *(arcana)*: gastos secretos.

168 John van Hove o Pierre de la Court. Estuvo muy cerca de De Witt y se le considera como un escritor político que interpretaba generalmente el pensamiento del Gran Pensionario. Escribió *Consideraciones sobre el Estado* (o llamado también *Balance Político*) (1660) y *Discursos Políticos* (1662), obras que se encontraban en la biblioteca de Spinoza.

169 En toda esta reflexión pareciera estar presente el caso trágico del Gran Pensionario, Jean de Witt, aunque, por cierto, éste no perteneciera a la plebe.

170 He aquí los temas que más pudieren interesar por su vinculación al TP:

Acerca del derecho divino: «[…] El derecho divino comenzó a partir del momento en que los hombres prometieron a Dios, mediante un pacto expreso, obedecerle en todo; ya que con ello cedieron, por decirlo así, su libertad natural y transmitieron a Dios su derecho, tal como dijimos que sucede en el estado civil» (TTP 16, 198).

Acerca de la piedad: *vid. supra* nota 47. *Piedad y utilidad social*: nota 5.

Acerca de la obediencia a Dios y al estado: (TTP 14, 174-176; TTP 16, 199).

Acerca de la ley y de los mandamientos: (TTP 4, 58 y sigs.).

Acerca del derecho divino y del civil: «Cuanto he dicho más arriba, que quienes detentan el poder del estado son los únicos que tienen derecho a todo y que sólo de su decisión depende todo derecho, no quería entender por tal sólo el derecho civil, sino también el sagrado, pues también de este derecho son sus intérpretes y sus defensores» (TTP 19, 228).

171 «[…] Toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo […] y todos los dogmas de la fe, que todo el mundo está obligado a aceptar, deben ser determinados de acuerdo con este único precepto» (TTP 14, 174).

172 «La piedad hacia la patria es, sin duda, la máxima que uno puede practicar» (TTP 19, 232; *vid. supra* nota 47).

173 Debe distinguirse en el plano civil entre pacto y juramento: la ley civil puede obligar al juramento y castigar al perjuro con la pena más infamante: como enemigo de la patria. No ocurre lo mismo con el pacto, como ya se vio en nuestra nota 36.

174 Academia (de *Akademos*). Akademos fue un habitante del Ática que reveló a los Dióscuros que perseguían a Elena y a su raptor Teseo, el jardín secreto donde ella estaba encerrada. Este jardín perteneció después a Hiparco, hijo de Pisístrato, quien estableció allí un gimnasio. Se supone que Akademos donó este jardín al pueblo ateniense. Todo el terreno de la Academia estaba consagrado a Atenea, la que tenía allí un altar rodeado de doce olivos sagrados. Las delicias del jardín eran las que atraían a Platón para reunir allí a sus discípulos. Más tarde adquirió en las cercanías de aquel Gimnasio un jardín al cual puso el nombre de Academia (387) y que sirvió para tal efecto hasta el tiempo de Justiniano.

La patria de las academias, como reunión de sabios y de artistas, fue Egipto (por ejemplo: el *Museo* fundado por Ptolomeo Soter). Al comenzar el primer siglo de la era cristiana, los historiadores mencionan algunas academias fundadas por los romanos en Lyon, Burdeos y Narbona. Los hebreos citan también sus academias (por ejemplo, en Nardea [220], en Mesopotamia [290], etc.). Los árabes citan también las de los califas de España. Con el Renacimiento se multiplican estas instituciones. En Italia no había ciudad sin su academia, y en ciudades importantes se contaban veinte o más.

En el sentido moderno, iniciado por Cicerón y los romanos que le sucedieron, y perfeccionado después por el Renacimiento italiano, entiéndese por academia un establecimiento de enseñanza superior, o en su acepción más común, una sociedad de eruditos o doctos.

En Alemania, la palabra ‘Academia’ tiene también dos significados: el de sociedad científica o literaria, y el de institución de estudios superiores. Aquí las Academias no aparecen hasta el siglo XVIII. La primera y la más importante es la Academia de Ciencias de Berlín (1700). En Holanda también las academias empiezan a fundarse en el siglo XVIII en 1752 la primera: *Maatschappij der wetenschappen*, de Haarlem.

Nos hemos detenido en este punto puesto que es según el significado que haya tenido este término de ‘Academia’ para Spinoza que tal vez podría adelantarse un juicio sobre su pensamiento respecto del papel del estado en la enseñanza pública superior (*vid. infra* nota).

175 En referencia a la libertad que aconseja el autor para fundar Academias (*vid*. nota anterior) opinamos, contra la posición de Domínguez (TP, nota 273 de su traducción), que ésta no es una prueba suficiente para hablar del liberalismo de Spinoza en el orden educativo. De los planteamientos tajantes hechos en TIE y en la *Ética* en el sentido de que pertenece a mi felicidad el hecho que los demás sean felices, y por lo tanto, que pertenece a mi felicidad el hecho de que los otros conozcan lo que yo conozco —el bien *comunicativo* de que habla en TIE 1—; del proyecto que esboza apenas en este último Tratado, a fin de lograr este conocimiento, y que implica una especial atención a la Ciencia de la Educación de los niños (TIE 14); bien podría desprenderse una consecuencia diversa. Pero, en verdad, no se poseen datos suficientes para afirmar ni una ni otra de las tesis.

CAPÍTULO IX

1. Hasta aquí hemos considerado este estado en la medida en que toma su nombre de una sola ciudad, la que es capital de todo el estado. Ya es tiempo que tratemos de aquel al que conforman varias ciudades, y que yo considero que debe preferirse al anterior. Pero, para que reconozcamos la diferencia y ventaja de cada uno, examinaremos cuidadosamente cada fundamento del estado anterior, y rechazaremos los que son ajenos a éste, y estableceremos en su lugar otros en los que debe apoyarse.

2. Así, las ciudades que gozan del derecho de ciudadanía deben estar construidas y fortificadas de tal manera que cada una sola no pueda ciertamente subsistir sin las restantes, sino que por el contrario tampoco pueda separarse de las demás sin un gran daño para todo el estado; de este modo, pues, permanecerán siempre unidas. Pero aquellas que están constituidas de manera tal que no pueden ni conservarse ni ser un temor para las demás, ésas sin duda no son independientes sino absolutamente dependientes de las demás.

3. Sin embargo, las cosas que hemos mostrado en los arts. 9 y 10 del capítulo anterior se deducen de la naturaleza propia del estado aristocrático, como por ejemplo la relación del número de patricios al número de la multitud, y cuál debería ser su edad y condición para ser nombrados patricios; de manera que sobre estas cosas no pueda surgir ninguna diferencia de que sea una o varias ciudades las que detentan el mando. Pero el procedimiento del consejo supremo aquí debe ser otro. Pues, si se designara alguna ciudad del estado para congregar a este consejo, ella realmente sería la capital del estado mismo; y así, o bien deberían establecerse turnos, o bien habría que designar a este consejo un lugar tal que no tenga derecho de ciudadanía, y que pertenezca a todas por igual. Pero tanto eso como aquello es tan fácil de decir como difícil de hacer, esto es, que

tantos miles de hombres deban ir a menudo fuera de sus ciudades, o bien que deban reunirse ahora en éste, ahora en otro lugar.

4. Pero, para que podamos concluir de la naturaleza y condición del mismo qué convenga hacer en este asunto, y de qué manera se deban instituir los consejos de este estado, hay que considerar estas cosas: esto es, que cada ciudad tiene tanto más derecho que un hombre privado,[176] cuanto más poderosa es que el hombre privado (por el art. 4 del capítulo II); y consecuentemente que cada ciudad de este estado (*vid*. el art. 2 de este capítulo) tiene tanto derecho al interior de las murallas o límites de su jurisdicción cuanto puede. Luego, que todas las ciudades estén asociadas y unidas entre sí, no como confederadas, sino como constituyentes de un solo estado, pero de manera tal que cada ciudad tenga tanto más derecho sobre el estado que las demás cuanto más poderosa es que las demás; pues, el que busca la igualdad entre desiguales, busca algo absurdo. En efecto, los ciudadanos, con razón podrían considerarse como iguales, porque la potencia de cada uno comparada con la potencia de todo el estado es de ninguna consideración. Pero la potencia de cualquier ciudad ha constituido una gran parte de la potencia del estado mismo, y tanto mayor cuanto mayor es la ciudad misma; por consiguiente, todas las ciudades no pueden considerarse como iguales, sino que como la potencia de cada una, así también el derecho de cada una debe considerarse por el tamaño de ella misma. Ahora bien, los vínculos con los que deben ser ligadas para que conformen un solo estado son principalmente (por el art. 1 del capítulo IV) el senado y el foro. Sin embargo, de qué modo haya que enlazarlas a todas ellas con estos vínculos de manera que, con todo, cada una de ellas se mantenga independiente cuanto es posible, lo mostraré aquí brevemente.

5. A saber, pienso que los patricios de cada ciudad, los que deben ser más o menos según el tamaño de la ciudad (por el art. 3 de este capítulo), tienen el derecho supremo sobre su propia ciudad, y que ellos en el consejo que es el supremo de esa ciudad tienen la potestad suprema de fortificar la ciudad, y de extender sus murallas, de establecer impuestos, de dictar y abrogar leyes, y de hacer absolutamente todas aquellas cosas que estimen que son necesarias para la conservación y crecimiento de su ciudad. En cambio, para tratar los asuntos comunes del estado hay que crear un senado precisamente en las condiciones aquellas que dijimos en el capítulo anterior; de manera que entre este senado y aquél no debería haber ninguna diferencia, sino que éste también debería tener la autoridad de dirimir las cuestiones que pueden surgir entre las ciudades. Pues, en

este estado, que no tiene ninguna ciudad capital, esto no puede ser hecho por el consejo supremo, como en aquél. *Vid*. el art. 38 del capítulo anterior.

6. Además, en este estado el consejo supremo no debe ser convocado a no ser que sea necesario reformar el estado mismo, o en algún asunto difícil para cuya realización los senadores consideren que son incapaces; y así, acontecerá muy raramente que todos los patricios sean llamados al consejo. Pues, hemos dicho que la función principal del consejo supremo es (en el art. 17 del capítulo anterior) dictar y abrogar las leyes, y luego elegir a los funcionarios del estado. Pero las leyes o los derechos comunes de todo el estado, una vez que han sido instituidos, no deben ser cambiados. Pero si, no obstante, el tiempo y la ocasión exigen que se deba instituir algún nuevo derecho, o que se deba cambiar el ya estatuido, la cuestión puede considerarse primeramente en el senado; y después que el senado haya convenido en ello, entonces deberían ser enviados a las ciudades por el senado mismo los embajadores, que explicarán a los patricios de cada ciudad la opinión del senado; y si finalmente la mayor parte de las ciudades compartiera la opinión del senado, que entonces ésta quede ratificada, de lo contrario, nula. Y este mismo orden puede considerarse para elegir a los jefes del ejército, y para enviar embajadores a otros reinos, así como acerca de los decretos para declarar la guerra y para aceptar las condiciones de paz. Pero, para elegir a los demás funcionarios del estado, puesto que (como hemos mostrado en el art. 4 de este capítulo) cada ciudad debe mantenerse independiente, en la medida de lo posible, y debe lograr en el estado tanto más derecho cuanto más poderosa es que las demás, se debe necesariamente observar este orden. A saber, los senadores deben ser elegidos por los patricios de cada ciudad; es decir, los patricios de una ciudad elegirán en su consejo de entre sus colegas ciudadanos a un cierto número de senadores, que se halle en relación al número de patricios de esa misma ciudad (*vid* art. 30 del capítulo anterior) como de 1 a 12; y designarán a los que quieren que sean del primero, segundo, tercer orden, etc. Y así, los patricios de las demás ciudades elegirán más o menos senadores según la magnitud de su número, y los distribuirán en tantos órdenes cuantos hemos dicho que se debe dividir el senado (*vid*. el art. 34 del capítulo anterior): de ahí resultará que en cada orden de senadores se encontrarán más o menos senadores de una misma ciudad según la magnitud de cada ciudad. Pero los presidentes de los órdenes y sus vicarios, cuyo número es menor que el número de ciudades, deben ser elegidos por sorteo por el senado de entre los cónsules electos. Además, para elegir a los jueces supremos del estado se debe mantener el mismo orden, esto es, que los patricios de cada ciudad deberían elegir de entre sus colegas más o menos jueces según la magnitud de su número. Y así, acontecerá

que cada ciudad sería lo más independiente posible al elegir los funcionarios, y que cada una, cuanto más poderosa es, logre también tanto más derecho igualmente en el senado que en el foro; esto es, supuesto que el orden del senado y del foro para decidir los asuntos del estado y dirimir las cuestiones sea exactamente igual al que hemos descrito en los arts. 33 y 34 del capítulo anterior.

7. Por otra parte, los jefes de las cohortes y los tribunos de la milicia también deben ser elegidos por los patricios.[177] Pues, ya que es justo que cada ciudad en proporción a su magnitud esté obligada a reunir un cierto número de soldados para la seguridad común de todo el estado, es justo también que a los patricios de cada ciudad, en relación al número de legiones a las que están obligados a alimentar, les esté permitido elegir tantos tribunos, jefes, portaestandartes, etc., como se requieren para poner en orden aquella parte de la milicia que proporcionan para el estado.

8. Tampoco ningún gravamen debe ser impuesto por el senado a los súbditos; pero, para los gastos que se requieren para llevar a cabo los asuntos públicos por decreto del senado, no los súbditos sino las ciudades mismas deben ser llamadas por el senado mismo para contribuir, de modo que cada ciudad, en relación a su magnitud, debería soportar una parte mayor o menor de los gastos; los patricios de cada ciudad exigirán esa parte a sus conciudadanos de la forma que prefieran, esto es, ya sea llamándolos a censarse, o, lo que es mucho más justo, imponiéndoles gravámenes.

9. Además, aunque no todas las ciudades de este estado sean marítimas, ni los senadores sean nombrados de ciudades marítimas solamente, sin embargo se les puede asignar a ellos los mismos emolumentos que dijimos en el art. 31 del capítulo anterior; a este fin se podrán idear, según la constitución del estado, los medios por los que las ciudades se unan más estrechamente entre sí. Además, las restantes cosas relativas al senado y al foro, y en general a todo el estado, que he tratado en el capítulo anterior, también deben aplicarse a este estado. Y así, vemos que en un estado que abarca muchas ciudades, no es necesario designar un tiempo determinado o un lugar para convocar al consejo supremo: pero al senado y al foro hay que asignarles un lugar en un pueblo o en una ciudad que no tenga derecho a voto. Pero vuelvo a aquellas cosas que se refieren a las ciudades en particular.

10. El orden del consejo supremo de una sola ciudad para elegir a los

funcionarios de la ciudad y del estado, y para decidir los asuntos, debe ser ese mismo que he descrito en los arts. 27 y 36 del capítulo anterior. Pues, la razón es la misma aquí que allí. Además, a éste debe subordinarse el consejo de los síndicos, que debería hallarse respecto del consejo de la ciudad como aquel de los síndicos del capítulo anterior respecto del consejo de todo el estado, y cuyo oficio debería ser también el mismo dentro de los límites de jurisdicción de la ciudad, y debería gozar de los mismos emolumentos. Pero, si la ciudad y consecuentemente el número de patricios fuese tan exiguo que solamente puede nombrar uno o dos síndicos, dos que no pueden hacer un consejo, entonces el consejo supremo de la ciudad, en virtud del asunto surgido, debe asignarles jueces a los síndicos en las causas, o bien el asunto debe ser diferido al consejo supremo de síndicos. Pues, de cada ciudad se debe enviar también algunos de los síndicos al lugar donde el senado tiene residencia, para que observen que los derechos de todo el estado se mantengan inviolados, y estén sentados en el senado sin derecho a voto.

11. Los cónsules de las ciudades también deben ser elegidos por los patricios de la misma ciudad, quienes, por decirlo así, deberían constituir el senado de esa ciudad. Sin embargo, no puedo determinar el número de éstos, ni tampoco considero que sea necesario, puesto que los asuntos de esa misma ciudad que son de gran peso son cumplidos por el consejo supremo de ella misma, y los que se refieren a todo el estado son cumplidos por el gran senado. Además, si fueran pocos, será necesario que voten públicamente en su consejo, pero no por piedrecillas, como en los grandes consejos. Pues, en los consejos pequeños donde los votos se entregan en secreto, quien es un poco más diestro fácilmente puede conocer al autor de cada voto, y eludir de muchos modos a los menos atentos.

12. Además, en cada ciudad debe nombrarse jueces por el consejo supremo de la misma, pero a cuyo fallo debería permitirse apelar al tribunal supremo del estado, excepto habiendo sido convicto reo públicamente y deudor confeso. Pero no es necesario seguir estas cosas más allá.

13. Resta, por lo tanto, hablar de las ciudades que no son independientes. Éstas, si están fundadas en la misma provincia o región del estado, y sus habitantes son de la misma nación y lengua, deben ser necesariamente consideradas, igual que los pagos, como partes de las ciudades vecinas, de modo que cada una de ellas debe estar bajo el régimen de ésta o aquella ciudad que es independiente. La

razón de esto es que los patricios no son elegidos por el consejo supremo de este estado, sino por el consejo supremo de cada ciudad, quienes son más o menos en cada ciudad según el número de habitantes dentro de los límites de jurisdicción de la misma ciudad (por el art. 5 de este capítulo). Y así, es necesario que la multitud de la ciudad que no es independiente sea registrada al censo de población de otra que es independiente, y que dependa de su control. Pero las ciudades tomadas por derecho de guerra y que se han agregado al estado deben ser consideradas como asociadas del estado, y como vencidas deben estar comprometidas por el beneficio; o bien deben enviarse allí colonias que gocen del derecho de ciudadanía, y su gente conducida a otro lugar; o bien deben ser enteramente destruidas.[178]

14. Y éstas son las cosas que se refieren a los fundamentos de este estado. Y que su condición es mejor que la de aquel que tiene su nombre de una sola ciudad, lo concluyo de aquí: esto es, que los patricios de cada ciudad, según la costumbre del deseo humano, se esforzarán en retener y, si es posible, en aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el senado, y así intentarán, cuanto puedan, atraer a la multitud hacia sí, y consecuentemente administrar el estado con favores más que con miedo, y aumentar su número; puesto que cuantos más sean en número, tantos más senadores elegirán de su consejo (por el art. 6 de este capítulo), y consecuentemente (por el mismo art.) obtendrán más derecho en el estado. Y no es obstáculo que, mientras cada ciudad cuida de sí y envidia a las demás, más a menudo discrepen entre sí y consuman el tiempo disputando. Pues, si mientras los romanos deliberan, Sagunto perece,[179] por el contrario mientras unos pocos deciden todo por su solo afecto, perece la libertad y el bien común.[180] Pues, la índole humana es demasiado obtusa como para poder concebir todo inmediatamente; pero se aguza consultando, escuchando, y disputando, y, mientras intenta todos los medios, finalmente encuentra aquellos que quiere, que todos aprueban y en los que nadie había pensado. De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda. Pero, si alguien objetara que este estado de los holandeses no se mantuvo de pie largo tiempo sin un conde, o un vicario que hiciera las veces de conde, debería tener esta respuesta, que los holandeses creyeron que para obtener la libertad era suficiente deshacerse de su conde, y cortar la cabeza al cuerpo del estado, y no pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros como habían sido constituidos antes, de modo que Holanda quedó como condado sin conde, así como un cuerpo sin cabeza, y el estado mismo sin nombre. Y así, de ningún modo es de admirarse que los más de los súbditos hayan ignorado en manos de quiénes estaba la potestad suprema del

estado. Y aunque esto no fuera así, sin embargo aquellos que en verdad detentaban el mando eran muchos menos como para que pudieran gobernar a la multitud y oprimir a los adversarios poderosos. De donde sucedió que éstos a menudo pudieron asediarlos, y finalmente destruirlos. Así, la destrucción súbita de esta república no se produjo por esto, porque se consumiera el tiempo inútilmente en deliberaciones, sino por la condición deforme de este mismo estado y por la escasez de gobernantes.[181]

15. Además, este estado aristocrático donde varias ciudades detentan el mando debe ser preferido al otro, porque no es necesario, como en el anterior, evitar que todo su consejo supremo sea oprimido con un ataque súbito, puesto que (por el art. 9 de este capítulo) no está designado ni el tiempo ni el lugar para su convocatoria. Además, en este estado son menos de temer los ciudadanos poderosos. Pues, donde muchas ciudades gozan de libertad, no basta a aquel que emprende el camino hacia el mando el ocupar una sola ciudad, para obtener el mando sobre las demás. Finalmente, en este estado la libertad es común para muchos más. Pues, donde reina una sola ciudad, algo se considera como bien de las demás en la medida en que es ventajoso para esta ciudad gobernante.

---

176 *Vid. supra* TP 7/22.

177 En este punto se sigue la corrección sugerida por Wernham. El texto latino dice ‘de entre los patricios’, lo que está en contradicción con lo declarado en TP 8/9.

178 Según las *Opera posthuma*, deberíamos entender ‘debe ser la gente conducida a otro lugar o ser del todo destruida’ (la gente). Para los *Nagelate Schriften*, son las ciudades, en cambio, las que deben ser destruidas, lo que está en verdad más en consonancia con lo expresado por el autor en TP 6/35; y con aquella proposición de que entre dos males debe elegirse siempre el menor (sobre este punto, Domínguez, TP, nota 292).

179 ‘Sagunto perece’, proverbio basado en Livio 21, 7, 1.

180 Los *Nagelate Schriften* agregan esta frase, entre paréntesis: (De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda).

181 Todo este parágrafo 14 es una amarga reflexión sobre las causas que llevaron a los trágicos sucesos de 1672 en Holanda.

CAPÍTULO X

1. Explicados y mostrados los fundamentos de uno y otro estado aristocrático, resta que indaguemos si por alguna causa culpable pueden ser disueltos o cambiados a otra forma. La causa primera por la cual se disuelven los estados de este tipo es aquella que observa el agudísimo florentino en *Disc. sobre Tito Livio*, libro I, 3, a saber, que *al estado, así como al cuerpo humano, diariamente se le agrega algo que alguna vez necesita curación*.[182] Y así, que es necesario, dice, que alguna vez suceda algo que haga volver al estado a su principio, en el que comenzó a hacerse estable. Si esto no acaeciera dentro del tiempo debido, los vicios crecerán hasta el punto en que no podrán ser suprimidos a no ser con el estado mismo. Y esto, dice, puede acontecer o bien por casualidad, o bien por el parecer, y la prudencia de las leyes o de un hombre de eximia virtud. Y no podemos dudar que esta cosa es del máximo peso, y que, donde no se haya previsto este inconveniente, el estado no podrá permanecer por su sola virtud, sino solamente por la fortuna; y que por el contrario, donde se haya empleado el remedio idóneo para este mal, él mismo no podrá caer por un vicio propio, sino solamente por algún hado inevitable, como luego mostraremos más claramente. El primer remedio que se presentaba a este mal, era éste, a saber, que cada cinco años se nombrara algún dictador supremo por uno o dos meses, el que tendría el derecho de conocer, juzgar y decidir sobre los hechos de los senadores y de cada funcionario, y consecuentemente de restituir el estado a su principio. Pero el que se afana en evitar los inconvenientes del estado, debe emplear los remedios que convengan con la naturaleza del estado, y que puedan deducirse de los fundamentos del mismo; de lo contrario, caerá en Escila deseando evitar Caribdis. En efecto, es verdadero esto, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, deben ser contenidos por miedo al suplicio o al daño, para que no les esté permitido pecar impunemente o con lucro; pero contrariamente también cierto es que, si este miedo fuera común a los hombres buenos y a los malos, el estado necesariamente se hallaría en sumo peligro. Pues,

ya que la potestad dictatorial es absoluta, no puede no ser formidable para todos, sobre todo si, establecido el tiempo, como se requiere, se nombrara el dictador; porque entonces cada uno ansioso de gloria ambicionaría ese honor con sumo afán, y cierto es que en la paz no se mira tanto la virtud como la opulencia, de modo que cuanto más soberbio es uno, tanto más fácilmente logra honores. Y quizá por esta causa los romanos se habían acostumbrado a nombrar un dictador en ningún tiempo establecido, sino obligados por alguna necesidad fortuita. Pero sin embargo, el rumor de un dictador,[183] para citar las palabras de Cicerón, era desagradable para los buenos. Y con razón, supuesto que esta potestad dictatorial es absolutamente regia, puede el estado no sin un gran peligro para la república transformarse en uno monárquico a veces; aunque ello sea por un tiempo todo lo breve que se quiera. Añade que, si no se ha designado ningún tiempo definido para nombrar el dictador, no habría entonces ninguna medida del tiempo que separa a uno de otro, cosa que dijimos que debía ser máximamente observada; y que la cosa incluso debería ser a tal punto vaga, que se podría descuidar fácilmente. Por tanto, a no ser que esta potestad dictatorial sea eterna y estable, que, conservada la forma del estado, no puede darse a uno solo, por eso ella misma, y consecuentemente el bienestar y conservación de la república, serán muy inciertas.

2. Pero por el contrario, de ningún modo podemos dudar de (por el art. 3 del capítulo VI) que si, conservada la forma del estado, la espada del dictador pueda ser perpetua, y ser objeto de temor solamente para los malos, nunca los vicios podrán robustecerse hasta tal punto que no puedan ser suprimidos o enmendados. En efecto, para obtener todas estas condiciones, hemos dicho que hay que subordinar el consejo de los síndicos al consejo supremo, es decir, que aquella espada dictatorial sería perpetua no en manos de alguna persona natural, sino en manos de una civil, cuyos miembros deberían ser tantos que no puedan dividir el estado entre sí (por los arts. 1 y 2 del capítulo VIII), o bien convenir en algún crimen. A esto se añade que a ellos se les prohíbe aceptar otros cargos del estado, que no pagan estipendios para la milicia, y finalmente que son de tal edad que prefieren las cosas presentes y seguras que las nuevas y peligrosas. Por esto, de parte de ellos no hay peligro alguno para el estado, y consecuentemente pueden ser objeto de temor no para los buenos sino solamente para los malos; y en verdad lo serán. Pues, cuanto más débiles son para llevar a cabo crímenes, más poderosos son para reprimir la maldad: pues, además de que pueden ser un obstáculo para sus principios (porque el consejo es eterno), son además de un número suficientemente grande como para atreverse a acusar y condenar a uno u

otro poderoso sin temor a la envidia; sobre todo porque se vota por piedrecillas y el fallo se pronuncia en nombre del consejo entero.

3. Pero en Roma los tribunos de la plebe también eran perpetuos: pero incapaces de contener la potencia de un Escipión; y además debían diferir al senado mismo aquello que juzgaban que era saludable, por el que también a menudo eran burlados, es decir, haciendo que la plebe favoreciera más a aquel a quien los senadores mismos temían menos. A lo que se añade que la autoridad de los tribunos contra los patricios era defendida por el favor de la plebe, y cuantas veces ellos mismos convocaban a la plebe parecían más bien incitar a la sedición que convocar a un consejo. Desventajas que sin duda no tienen lugar en el estado que hemos descrito en los dos capítulos anteriores.

4. Pero esta autoridad de los síndicos podrá garantizar solamente esto: que se conserve la forma del estado; y así, prohibir que se infrinjan las leyes, y que a cualquiera le esté permitido pecar con lucro; pero de ningún modo podrá impedir que los vicios que no se pueden prohibir por ley crezcan, como son aquellos en los cuales caen los hombres que abundan en ocio, y de los cuales no rara vez se sigue la ruina del estado. Pues, los hombres en la paz, depuesto el miedo, paulatinamente de feroces y bárbaros se hacen civiles o humanos, y de humanos, blandos e inertes, ninguno se afana en distinguirse del otro en virtud, sino en boato y lujo; de donde comienzan a sentir fastidio por las costumbres patrias, a adoptar las ajenas, esto es, a ser esclavos.[184]

5. Para evitar estos males muchos han intentado establecer leyes suntuarias;[185] pero en vano. Pues todos los derechos que pueden ser violados sin injuria alguna a otro se consideran una burla, y están muy lejos de frenar los deseos y placeres de los hombres, sino que por el contrario los intensifican; pues, tendemos siempre a lo vedado, y deseamos las cosas que nos son negadas. Y nunca falta ingenio a los hombres ociosos para eludir los derechos que se instituyen sobre cosas que no pueden prohibirse absolutamente, como son los banquetes, los juegos, los adornos, y otras cosas de este tipo, cuyo solo exceso es malo, y hay que medirlo por la fortuna de cada uno, de modo que no puede ser determinado por ninguna ley universal.[186]

6. Concluyo, por lo tanto, que aquellos vicios comunes de la paz, de los cuales hablamos aquí, no deben nunca ser prohibidos directamente, sino indirectamente, es decir, que poniendo fundamentos del estado tales que de ellos

resulte no que la mayoría se afane por cierto en vivir sabiamente —pues esto es imposible—, sino que se guíe por aquellos afectos a partir de los cuales haya una mayor utilidad para la república. Y así, hay que afanarse máximamente en esta cosa, que los ricos, si no parcos, sean empero avaros. Pues no hay duda que, si este afecto de avaricia, que es universal y constante, es fomentado por el deseo de gloria, la mayoría pondrá el supremo empeño en aumentar sus propios bienes sin ignominia, a fin de lograr honores y evitar el supremo deshonor.[187]

7. Ahora bien, si nos ocupamos de los fundamentos de uno y otro estado aristocrático que he explicado en los dos capítulos anteriores, veremos que de ellos se sigue esto mismo. Pues, el número de gobernantes es tan grande en ambos que para la parte mayor de los ricos está abierta la entrada al régimen y a lograr los honores del estado. Pero, si además (como hemos dicho en el art. 47 del capítulo VIII) se establece que los patricios que deben más que lo que pueden pagar sean expulsados del orden patricio, y que quienes han perdido sus bienes por un infortunio les sean restituidos íntegramente, no hay duda que todos intentarán, cuanto puedan, conservar sus bienes. Además, nunca codiciarán los hábitos extranjeros ni tendrán disgusto de los patrios, si se constituye por ley que los patricios, y los que ambicionan honores, se distingan por una vestidura particular: acerca de lo cual *vid*. los arts. 25 y 47 del capítulo VIII. Y aparte de éstas, en cualquier estado se pueden imaginar otras congruentes con la naturaleza del lugar y la índole de la gente, y en él vigilarse principalmente que los súbditos cumplan su deber más bien espontáneamente que coaccionados por la ley.

8. Pues, un estado que no cuida de ninguna otra cosa sino de que los hombres sean guiados por el miedo estará más sin vicios que con virtud. Pero los hombres deben ser guiados de modo que les parezca no que son guiados sino que viven según su propia índole y su libre decreto; y así, que sean retenidos por el solo amor a la libertad, y el afán de aumentar sus riquezas, y la esperanza de lograr los honores del estado. Además, las estatuas, los honores del triunfo, y otros estímulos para la virtud son más bien signos de servidumbre que de libertad. Pues, a los esclavos, no a los libres, se les da premios a la virtud.[188] En efecto, reconozco que los hombres son máximamente impulsados por estos estímulos; pero como estas cosas en un comienzo son dadas a los grandes hombres, así después al crecer la envidia son dadas a los indolentes y a los hinchados por la magnitud de sus riquezas, con gran indignación de todos los buenos. Luego, los que ostentan los honores del triunfo y estatuas de sus ancestros creen que se les hace injuria si no se los prefiere a los demás. Finalmente, para callar otras cosas,

cierto es esto, que la igualdad, por la que una vez dejada la libertad común necesariamente perece, de ningún modo puede ser conservada tan pronto como por derecho público se dan honores particulares a algún hombre esclarecido por su virtud.

9. Planteadas estas cosas, veamos ahora si los estados de este tipo pueden ser destruidos por alguna causa culpable. Sin duda que si un estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez rectamente instituidos, permanecen inviolados. Pues, el alma de un estado son los derechos: por lo tanto, conservados éstos, necesariamente se conserva el estado. Pero los derechos no pueden mantenerse intactos a no ser que sean defendidos tanto por la razón como por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si se apoyan en el solo auxilio de la razón, son sin duda inválidos, y son fácilmente vencidos. Así, habiendo mostrado que los derechos fundamentales de uno y otro estado aristocrático están de acuerdo con la razón y con el afecto común de los hombres, podemos por consiguiente afirmar que, si hay algunos estados eternos, éstos serían necesariamente eternos, o que por ninguna causa culpable, sino solamente por algún hado inevitable pueden ser destruidos.[189]

10. Pero todavía se nos puede objetar que, aunque los derechos del estado, mostrados anteriormente, sean defendidos por la razón y por el afecto común de los hombres, pueden no obstante ser alguna vez vencidos. Pues, no hay ningún afecto que alguna vez no sea vencido por un afecto más fuerte y contrario.[190] En efecto, vemos que el temor a la muerte a menudo es vencido por el deseo de una cosa ajena. Quienes aterrados por el miedo huyen del enemigo no pueden ser detenidos por ningún miedo a otra cosa, sino que se precipitan en los ríos, o se lanzan al fuego para huir del hierro de los enemigos. Por lo tanto, aunque una ciudadanía esté rectamente organizada y los derechos estén óptimamente instituidos, sin embargo en las angustias máximas del estado, cuando todos, como sucede, son cogidos por un cierto terror pánico, entonces todos aprueban sólo aquello que les aconseja el miedo presente, sin tener en cuenta ninguna razón del futuro ni de las leyes;[191] los rostros de todos se vuelven hacia el hombre esclarecido por las victorias, y lo liberan de las leyes, y ellos mismos —con un pésimo ejemplo— le prolongan el mando, y le entregan toda la república a su buena fe: esta cosa sin duda fue la causa de la ruina del imperio romano. Pero, para responder a esta objeción, digo en primer lugar que en una república rectamente constituida no surge un terror similar sino por una causa justa; y así, ese terror, y la confusión surgida de él, no se puede atribuir a ninguna causa que

pudiera ser evitada por la prudencia humana. Luego, hay que notar que en una república como la que hemos descrito anteriormente no puede acontecer (por los arts. 9 y 25 del capítulo VIII) que uno u otro se distinga por la fama de su virtud de modo que vierta sobre sí los rostros de todos: sino que es necesario que tenga muchos émulos a quienes muchos otros favorezcan. Así pues, aunque en alguna república surja la confusión por el terror, sin embargo nadie podrá eludir las leyes y proclamar a alguien para el mando militar contra el derecho, sin que inmediatamente surja la controversia de los otros solicitantes; para dirimirla, finalmente será necesario recurrir a los derechos ya estatuidos y aprobados por todos, y ordenar los asuntos del estado según las leyes decretadas. Puedo, por tanto, afirmar absolutamente, que tanto el estado cuyo mando detenta una sola ciudad, como sobre todo aquel que detentan muchas ciudades, es eterno, o no puede ser disuelto por ninguna causa interna o ser cambiado a otra forma.[192]

---

182 Maquiavelo, *Discursos*, III, 1.

183 El autor escribió *tumor dictatoris*, citando *rumor dictatoris* del texto ciceroniano *Epistola ad Q. fratrem*. Como dice Domínguez (TP, nota 303) podría tratarse tanto de un error de transcripción como de un juego irónico con las palabras.

184 La esclavitud, en este caso, consiste en ser tenido por las cosas que tenemos (o retenemos), o en el vivir atormentado por lo que no se tiene (*cf*. TIE 4).

185 Leyes suntuarias: Desde el siglo II hasta Augusto, Roma de manera persistente y con frecuencia intentó limitar, a través de la legislación, los gastos en los entretenimientos y en el vestuario. Dichos intentos resultan comprensibles si se observa dentro de un contexto en el que existe la necesidad urgente de que la aristocracia preserve la cohesión del grupo; pues, las fortunas inmensas reunidas en manos de algunos privilegiados no contribuían a la expansión agrícola, sino que se limitaban a la adquisición de algunos productos de alto lujo o, lo que es peor, en los placeres de la mesa.

La primera de éstas así llamadas ‘leyes suntuarias’ fue la *lex Oppia* (215 a.C.) que prohibía el lujo de las mujeres, anulada posteriormente en el 195. Desde el 181 en adelante se dictan varias leyes del mismo tenor: la *lex Orchia* (181), la *lex Favia* (161) y la *lex Aemilia* (115) que prohibían el lujo de la mesa; y otras como la *lex Didia* (143) y la *lex Licinia* (142 o 141). Posteriormente, César renovó y agravó las prohibiciones suntuarias instauradas por Pompeyo, reprimiendo las exageraciones del atavío de las mujeres, impidiendo el uso de la litera a aquellas que no tenían hijos, autorizando únicamente los adornos de perlas a las mujeres mayores de 45 años y enviando policías a confiscar, en las cocinas, los platos y manjares demasiado raros o costosos (*vid*. M. Crawford, *La República Romana*, Madrid, Taurus, 1982, págs. 79-80; y J. Imbert, *Historia Económica (De los orígenes a 1789)*, 1971, págs. 53-54).

En la Europa de los siglos XVI y XVII, al igual que en los siglos anteriores, la extendida pobreza entraba en marcado contraste con la riqueza y opulencia de reyes y soberanos, sus cortes, nobles, clérigos, funcionarios y financieros. Esta riqueza de los pocos presentaba posibilidades únicas para diversas manifestaciones de lujo. La diversidad y número de oficios muy especializados que se encuentran incluso en ciudades de modesto tamaño a finales de la época medieval y en la época moderna es prueba de que, a pesar de las leyes suntuarias del legislador, la demanda de artículos de lujo era una fuerza importante para la actividad industrial. Muchos países europeos tuvieron legislación suntuaria hasta bien avanzado el siglo

XVIII. Los gobiernos intentaban controlar el gasto y el consumo por diversos motivos: para animar el ahorro y fomentar la industria doméstica, para mantener las distinciones de clase, para evitar la decadencia moral que se decía que ese consumo había de provocar, para reforzar la balanza de pagos, etc. Tales leyes eran aplicadas irregularmente y se hacían inoperantes por el aumento de la riqueza y de la importancia política de un sector cada vez más amplio de la población.

Durante el siglo XVII uno de los ejemplos dignos de destacar es el de los tejidos de seda, cuya fabricación, en otro tiempo confinada a unas pocas ciudades italianas, se extendió a Alemania, Holanda, Inglaterra y principalmente Francia. Y relacionado con esto, una prueba clara de los distintos y más exigentes niveles de consumo entre 'la clase media' la proporciona la historia de la indumentaria.

A pesar de la abundancia de leyes suntuarias destinadas a restringir el consumo de los tejidos más costosos a los escalones más elevados de la sociedad, las prendas de seda llegaron a los guardarropas de la gente común. Esto llevó también a que los consumidores rechazaran los tejidos tradicionales de lana y prefirieran la seda (*cf*. C. M. Cipolla, (ed.), *Historia económica de Europa* (2); *Siglos XVI y XVII*, Barcelona, Ariel, 1981, págs. 90-91; 280-281; 292-293).

186 Quisiéramos hacer notar la prudencia con que el autor juzga (no enjuicia) las inclinaciones humanas, 'sin denigrarlas ni ironizar acerca de ellas, sino más bien con el propósito de entenderlas' como lo dice en TP 1/4.

187 Este pasaje debería entenderse así: Puesto que entre dos males debe evitarse el mayor (E4P65), hay que poner el máximo empeño en que, si no es posible que los ricos sean continentes —esto es: que «regulan la medida de sus riquezas según la sola necesidad» (E4A29)—, al menos hay que estimularlos para que el deseo inmoderado de producir riquezas (pasión por la cual se define la avaricia: E3Def47), no se realice por amor al dinero mismo sino a otros bienes que de él derivan: «Pero esto es un vicio sólo en aquellos que buscan el dinero no por necesidad, ni para subvenir a sus gastos, sino porque han aprendido las artes del lucro, de las que se jactan en grande» (E4A29). Y «[…] este punto habría podido ser explicado más larga y claramente, en particular la distinción entre riquezas buscadas por ellas mismas y riquezas buscadas por el honor o en vista de los placeres sensuales o de la salud o del progreso de las ciencias y las artes» (TIE 4, nota del autor). En esta última búsqueda consistiría el mal menor.

188 «La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma […]» (E5P42).

189 «Nada podremos encontrar en ella que pueda destruirla» (E3P4).

190 «Un afecto no puede ni reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el apetito a reprimir» (E4P7).

191 El miedo y la esperanza se implican mutuamente, como vimos en la nota 60.

192 Spinoza ha empleado en numerosos pasos el término 'eterno'; por ejemplo, al referirse a la potencia de la multitud en relación a la vida limitada del monarca (TP 7/25). Empleado así, el término suena más bien metafórico. Sin embargo, hay un sentido en que para el autor no lo es en absoluto. Y es el siguiente: Si el estado es una *estructura real*, constituida por la potencia de la multitud (ésta sí, pensada casi metafóricamente como sustancia), entonces, el estado es eterno, en el sentido ya anotado: que no hay en él negación interna alguna que haga comprensible su desaparición (*vid. supra* nota 189). En este sentido, la eternidad es la condición intrínseca (parmenídica) de todo lo que es verdaderamente; y su desaparición, un hecho extrínseco, no explicado por la esencia de la cosa sino por la potencia de otra.

CAPÍTULO XI

1. Paso finalmente al tercer estado y totalmente absoluto que llamamos democrático.[193] Hemos dicho que la diferencia de éste con el aristocrático consiste principalmente en esto, que en éste pende de la sola voluntad del consejo supremo y de la libre elección el que se nombre a este o aquel patricio; de modo que nadie pueda tener derecho hereditario a voto y a ocupar cargos del estado, y que nadie pueda por derecho reclamar este derecho para sí, como sucede en este estado del que ahora hablamos. Pues, todos los que han nacido de padres ciudadanos, o bien los que han nacido en suelo patrio, o los que han servido bien a la república, o bien que por otras causas por las cuales la ley ordena dar a alguien el derecho de ciudadano, todos éstos, digo, por derecho reclaman para sí el derecho a voto en el consejo supremo y a ocupar cargos del estado; ni está permitido denegárselos a no ser por un crimen o infamia.

2. Por lo tanto, si se estableciere por derecho que sólo los más viejos que han alcanzado cierta edad, o que sólo los primogénitos tan pronto se les permita por edad, o los que contribuyen con una cierta suma de dinero a la república, tengan derecho a voto en el consejo supremo y a administrar los asuntos del estado, aunque por esta razón pudiere suceder que el consejo supremo estuviere compuesto de menos ciudadanos que aquel del estado aristocrático del cual hemos hablado antes, sin embargo los estados de este tipo deberán llamarse democráticos, puesto que de éstos los ciudadanos que son destinados a gobernar la república no son elegidos por el consejo supremo como los mejores, sino que se destinan a él por ley. Y aunque por esta razón los estados de este tipo, es decir, donde se destinan al régimen no los que son los mejores, sino los que casualmente son ricos gracias a la fortuna o los que han nacido primeros, parezcan ser inferiores al estado aristocrático, sin embargo, si miramos la práctica o la condición común de los hombres, la cosa volverá al mismo punto.

Pues, a los patricios siempre les parecerán los mejores aquellos que son ricos, o los próximos a ellos por sangre, o que están unidos por amistad. Y, sin duda, si se conviniera con los patricios de modo que libres de todo afecto, y guiados sólo por el afán del bienestar público, eligieran a sus colegas patricios, ningún estado sería comparable con el aristocrático. Pero la experiencia misma ha enseñado bastante bien que la cosa se halla enteramente en sentido opuesto, sobre todo en las oligarquías, donde la voluntad de los patricios por falta de rivales está máximamente libre de la ley. Pues, allí los patricios, con afán, alejan a los mejores del consejo, y buscan como aliados en el consejo a aquellos que están pendientes de sus labios; de modo que en semejante estado sus asuntos se hallan mucho peor, porque la elección de patricios pende de la voluntad absolutamente libre de algunos o libre de toda ley.[194] Pero vuelvo al comienzo.

3. De las cosas dichas en el art. anterior es evidente que podemos concebir diversos géneros de estado democrático. Pero mi propósito no es hablar de cada uno, sino solamente de aquel en el que absolutamente todos los que están obligados sólo a las leyes patrias, y además son independientes, y viven honestamente, tienen derecho a voto en el consejo supremo y a ocupar cargos del estado. Digo expresamente *los que están obligados sólo a las leyes patrias*, para excluir a los extranjeros, que se considera que están bajo el mando de otro. He añadido además que *aparte de estar obligados a las leyes del estado, que en las demás cosas sean independientes*, para excluir a las mujeres y a los esclavos, que están bajo la potestad de los varones y de los amos, y también a los niños y a los pupilos todo el tiempo que están bajo la potestad de los padres y de los tutores. Finalmente he dicho y *viven honestamente*, para que se excluyan principalmente aquellos que son infames a causa de un crimen o de algún género vergonzoso de vida.[195]

4. Pero quizá preguntará alguien si acaso las mujeres están bajo la potestad de los varones por naturaleza o por norma.[196] Pues, si esto se hiciera sólo por norma, entonces ninguna razón nos forzaría a excluir a las mujeres del régimen. Pero, si consultamos a la experiencia misma, veremos que ello surge de su debilidad. Pues, no ha sucedido en ninguna parte que los hombres y las mujeres gobernaran simultáneamente; sino que en cualquier lugar de la tierra en que se encuentren hombres y mujeres, allí vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas, y que por esta razón ambos sexos viven en armonía. Pero al contrario las Amazonas, que la tradición cuenta que gobernaron una vez, no soportaban que los hombres moraran en el suelo patrio, sino que alimentaban

solamente a las mujeres, y mataban a los machos que ellas habían parido. Pero, si las mujeres fueran por naturaleza iguales a los varones, y fueran igualmente capaces en fortaleza e índole de espíritu, en lo que consiste máximamente la potencia humana y consecuentemente el derecho, sin duda que entre tantas y tan diversas naciones se encontrarían algunas donde ambos sexos gobernaran a la par, y otras donde los varones fueran gobernados por las mujeres, y fueran educados de modo que fueran menos capaces en índole. Pero como no ha sucedido en ninguna parte, está permitido afirmar completamente que las mujeres por naturaleza no tienen un derecho igual a los hombres, sino que ellas son necesariamente inferiores a los varones; y así, no puede suceder que ambos sexos gobiernen a la par, y mucho menos que los varones sean gobernados por las mujeres. Pero, si además consideramos los afectos humanos, esto es, que los hombres las más de las veces aman a las mujeres sólo por el afecto de la libido, y que aprecian su talento y sabiduría en tanto cuanto ellas tienen belleza, y además que los varones soportan muy penosamente que las mujeres a las que aman favorezcan de algún modo a otros, y como este ejemplo, otros, veremos que dificultosamente sin gran detrimento de la paz no puede acontecer que los hombres y las mujeres gobiernen a la par. Pero de estas cosas es suficiente.

---

193 En este capítulo, con el cual se cierra, inconclusa, la obra, Spinoza define el estado democrático (ya lo había hecho en TTP 16, 193) ahora, como *estado totalmente absoluto* (*omnino absolutum imperium*). Y es justamente esta caracterización de 'totalmente absoluto' lo que da más que pensar.

No nos parece del todo impertinente ligar este término de *absolutum* a su infinitivo presente *absolvere*: 'liberar' («El fin del estado es la libertad»). En efecto, sólo bajo este régimen el individuo no obedece en verdad a otro, sino a lo que él mismo ha decidido junto a otros. Y en este sentido *queda liberado* de toda sujeción a causa de otra cosa (externa). Además, es *absolutum* este estado porque la *totalidad* de los ciudadanos, en cuanto estructura colegiada, posee el derecho a todo lo que puede (*cf.* TTP 16, 193). Es *absolutum*, en fin, porque está liberado de cualquier pacto que lo amarre a aquello que ya ha dejado de convenir a sus intereses: «[…] en el estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho un pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor […]» (TTP 20, 245).

Acerca del tema del *omnino absolutum imperium*, el ensayo ya citado de A. Negri, *Reliqua desiderantur*…, *art. cit.*, el de Mugnier-Pollet, «Les avatars du pouvoir absolu», *art. cit.*, y nuestra nota 150.

194 La oligarquía es la degeneración del estado patricio. En otro lugar (TP 8/12) el autor atribuye esta decadencia a la disminución paulatina del poder de las primeras familias, las que, además, por envidia, han alejado del gobierno a los mejores, disputándose los que quedan el espejismo del poder total. Este debilitamiento de una clase mantiene frente a sí, para colmo, el resentimiento y la envidia de los extranjeros (los que no son patricios), sin derecho de ciudadanía en el estado (*vid*. nota 156).

195 El autor había negado antes, a propósito de la ciudadanía en el estado monárquico (TP 6/37),

ciertos derechos a la mujer: simplemente, por ‘razones de estado’. Ahora el problema se plantea en términos esencialmente teóricos. Se trata de determinar qué requisitos mínimos tendrá la ciudadanía en la democracia. Y, además de la honestidad de vida que aquí se menciona, el otro requisito, implícito, es la independencia de juicio.

196 Ahora bien, es respecto de este último requisito que Spinoza se hace la pregunta si la mujer ‘por naturaleza o por norma’ (*füsei* o *nomo*, según la tradicional terminología griega) está sometida al hombre. Se responde Spinoza de modo tajante: su dependencia es real, es por naturaleza, por las razones que aquí mismo enumera.

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO
Baruch Spinoza, la razón de la alegría
Vida
Orígenes
Educación y estudios
Un pensador consecuente
Un personaje carismático, equilibrado y sobrio
El interés por la política
Spinoza y Leibniz
Pensamiento
Un marco previo
Posición
Afirmación
Neutralidad
Concepción
Identidad intensional
Identidad extensional
Intención
Intención ética
Intención política
Epílogo
Obras de esta edición
Ética
Tratado teológico-político
Tratado político
Cronología
Glosario

Bibliografía selecta

ÉTICA DEMOSTRADA SEGÚN EL ORDEN GEOMÉTRICO
Primera parte. De Dios
Definiciones I a VIII
Axiomas I a VII
Proposiciones I a XXXVI
Apéndice
Segunda parte. De la naturaleza y del origen del alma
Definiciones I a VII
Axiomas I a V
Proposiciones I a XIII
Axioma I
Axioma II
Lema I
Lema II
Lema III
Axioma I
Axioma II
Definición
Axioma III
Lema IV
Lema V
Lema VI
Lema VII
Postulados
Proposiciones XIV a XLIX
Tercera parte. Del origen y de la naturaleza de los afectos
Definiciones I a III
Postulados I a II
Proposiciones I a LIX
Definiciones de los afectos I a XLVIII
Definición general de los afectos
Cuarta parte. De la servidumbre humana o de las fuerzas de los

afectos
Prefacio
Definiciones I a VIII
Axioma
Proposiciones I a LXXIII
Apéndice
Capítulos I a XXXII
Quinta parte. De la potencia del entendimiento o de la libertad humana
Prefacio
Axiomas I a II
Proposiciones I a XLII

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO
Prefacio
Capítulo I. De la profecía
Capítulo II. De los profetas
Capítulo III. De la vocación de los hebreos y de si el don de la profecía les ha sido peculiar
Capítulo IV. De la ley divina
Capítulo V. Del objeto con que fueron instituidas las ceremonias y de la fe en las historias, es decir, por qué razón y a quiénes es necesaria
Capítulo VI. De los milagros
Capítulo VII. De la interpretación de la Escritura
Capítulo VIII. En el cual se demuestra que el Pentateuco y los libros de Josué, los Jueces, Samuel, Rut y los Reyes no son auténticos. Se examina después si son obra de varios autores o de uno solo, y quién sea éste
Capítulo IX. Se inquieren otras cosas de los mismos libros, especialmente si Esdras puso en ellos la última mano, y además si las notas marginales que en los códices hebreos se encuentran eran lecturas diferentes de ellos
Capítulo X. Son examinados los demás libros del antiguo

testamento del mismo modo que los anteriores
Capítulo XI. Se inquiere si los apóstoles han escrito sus epístolas como apóstoles y profetas, o tan sólo como doctores. Se muestra en seguida el oficio de los apóstoles
Capítulo XII. Del verdadero original *(syngrapho)* de la ley divina, y por qué razón la escritura se llama sagrada y palabra de Dios. Demuéstrase en seguida que en cuanto contiene la palabra de Dios ha llegado intacta hasta nosotros
Capítulo XIII. Se demuestra que la Escritura no enseña sino cosas sencillísimas, ni atiende más que a la obediencia; ni dice otra cosa de la naturaleza divina que aquello que los hombres pueden imitar con cierto método en el vivir
Capítulo XIV. Qué sea la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe, y después se la separa de la filosofía
Capítulo XV. Ni la teología sirve a la razón ni la razón a la teología; se demuestra la razón por qué estamos persuadidos de la autoridad de la santa Escritura
Capítulo XVI. Del fundamento del estado; del derecho natural y civil de cada uno, y del derecho de los poderes soberanos
Capítulo XVII. Se demuestra que ni es posible ni es necesario que nadie ceda todos sus derechos al poder soberano. De la república de los hebreos; y de las causas mediante las cuales ha podido desmembrarse y subsistir esta república divina
Capítulo XVIII. Se deducen algunos principios políticos de la república de los hebreos y de las historias
Capítulo XIX. Se hace ver que el derecho acerca de las cosas sagradas reside por completo en el soberano, y que el culto externo de la religión debe acomodarse a la paz del estado si queremos obedecer a Dios rectamente
Capítulo XX. Se hace ver que en un estado libre es lícito a cada uno, no sólo pensar lo que quiera, sino decir aquello que piensa
Notas marginales

TRATADO POLÍTICO

Carta del autor a un amigo, la que podría convenientemente anteponerse y servir en lugar de prefacio a este tratado político
Capítulo 1
Capítulo II
Capítulo III
Capítulo IV
Capítulo V
Capítulo VI
Capítulo VII
Capítulo VIII
Capítulo IX
Capítulo X
Capítulo XI

© De la traducción y las notas de *Tratado político*:
Humberto Giannini Iñiguez y María Isabel Flisfisch Fernández.

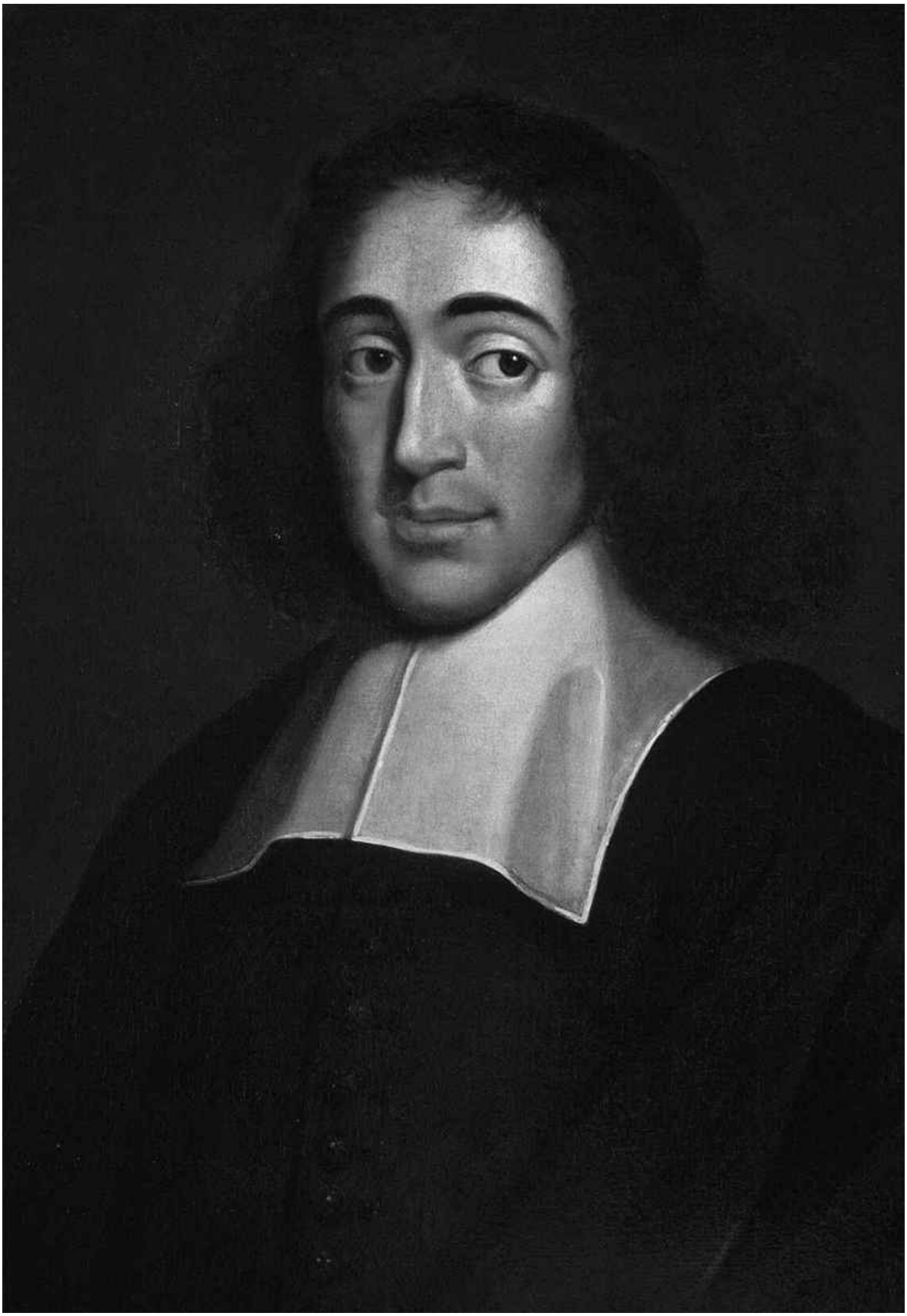
© Del estudio introductorio: Luciano Espinosa, 2011.

© De la fotografía: Album

© De esta edición: EDITORIAL GREDOS, S.A., 2011.
López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

FOINSA EDIFILM · FOTOCOMPOSICIÓN
Depósito legal: M-1670-2011
ISBN: 978-84-249-1941-2

Reservados todos los derechos.
Prohibido cualquier tipo de copia.



Retrato anónimo de Baruch Spinoza (1632-1667) realizado hacia 1665, dos años antes de su muerte (Biblioteca del Duque Augusto, Wolfenbüttel).